



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Esta obra ha sido publicada bajo la licencia Creative Commons
Reconocimiento-No comercial-Compartir bajo la misma licencia 2.5 Perú.

Para ver una copia de dicha licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/pe/>



Lima, 19 de enero de 2010

Ficha de resumen de tesis

Rosa de Indias: discursividad criolla y representación simbólica de la comunidad de Lima

en Vida de Santa Rosa de Santa María del Conde de la Granja (1711)

presentada por el bachiller R. Elio Vélez Marquina

I. Aspecto metodológico

Para la presente tesis, titulada Rosa de Indias: discursividad criolla y representación simbólica de la comunidad de Lima en Vida de Santa Rosa de Santa María del Conde de la Granja (1711) hemos optado por seguir una metodología interdisciplinaria que aprovecha la heurística de la Historia y la tradición filológica del comentario de textos literarios.

Por su parte, la filología nos ha permitido comprender de manera diacrónica la relevancia del poema dentro del corpus maior de la poesía épica culta: VSR, desde esa óptica, se nos presenta como un producto específico de la vertiente hispánica de dicha producción que responde propiamente a un contexto de enunciación colonial. En tanto poema épico americano, Vida se Santa Rosa (en adelante citado como VSR) nos demuestra el meditado interés así como las estrategias de la comunidad criolla al momento de elegir a Rosa como una ciudadana ejemplar, es decir, heroica.

La metodología heurística que proporciona la Historia, por su parte, nos ha permitido reconstruir, a partir de las fuentes documentales, un complejo entramado textual que nos revela la complejidad discursiva con la que los criollos impulsaron la canonización de Rosa de Lima. Así, hemos podido verificar que VSR forma parte del vasto corpus textual que sirvió para erigir la figura de Rosa como paradigma americano de santidad. Por ello, nos

hemos visto en la necesidad de señalar la complejidad intertextual de la obra, al mismo tiempo que descubrimos un interesante circuito de lectores de la producción hagiográfica santarrosina.

II. Planteamiento del problema

El culto santarrosino está, en buena parte, compuesto por un complejo universo textual en el que las hagiografías y los sermones constituyen los géneros mayoritarios y más explotados. Sin embargo, VSR es un poema épico que pocas veces se estudia como parte de dicho universo, aun cuando acusa, sobre todo, una relevante intertextualidad con los relatos hagiográficos. Así, el poema del Conde de la Granja ha sido estudiado como fruto epigonal de la épica culta, mas no como una pieza fundamental de la arquitectura textual con la que los criollos americanos buscaron erigir un nuevo centro de poder imperial.

III. Objetivos

Nuestro principal objetivo ha sido el estudiar el poema del Conde de la Granja no solo como un producto más evolucionado de la épica culta hispánica, en su contexto colonial, sino también analizarlo como parte de un grupo mayor de textos criollos destinados a negociar un espacio privilegiado para la comunidad criolla en el Orbe Imperial.

Asimismo, hemos querido estudiar la especificidad colonial del poema a partir de su conformación genérica propia de la épica culta para, luego, demostrar cómo el poema propone una representación simbólica de Lima y su comunidad criolla a partir de los códigos épicos. Solo así podemos comprender en qué medida VSR plantea una relectura de

la historia americana desde la figura de Rosa de Lima en relación con los estereotipos del enemigo imperial: idólatras y herejes.

IV. Hipótesis

Nuestra investigación tiene por objetivo demostrar la importancia que el poema concede a las raíces hispánicas del culto santarrosino al momento de elaborar un discurso de exaltación criolla. VSR es un texto que negocia un nuevo espacio para la comunidad criolla limeña dentro de las coordenadas teopolíticas del Imperio Hispánico.

V. Breve referencia al marco

Estudios recientes han sabido mostrar cómo las elites criollas vieron en la figura de Rosa de Lima (Glave, Graziano 2004, Mazzotti 1996a, Mujica 2001a) un poderoso símbolo de una América ajena a los prejuicios de la temprana conquista. Se ha dicho con certeza que Rosa fue un bastión del que se valieron los criollos para reafirmar su autonomía y, sobre todo, su supremacía espiritual. Sin embargo, textos como el del Conde la Granja nos revelan que la negociación entre el discurso criollo y la ortodoxia imperial era más compleja. Se trataba, como se aprecia en el poema, de un intento por integrar de manera más eficaz la presencia del grupo criollo dentro del accionar político imperial. América, cuna de Rosa, se proponía como un nuevo centro de poder paralelo al peninsular.

VI. Conclusiones

A lo largo de nuestra investigación hemos podido comprobar que VSR de Luis Antonio de Oviedo y Herrera, conde de la Granja, constituye la acabada expresión de un nuevo orden político, de una nueva ortodoxia colonial capaz de referir lo americano como un

significado propio del horizonte imperial. Su heroína, la primera santa americana, representa un nuevo estereotipo femenino para simbolizar al territorio americano: Rosa de Lima era la mujer fuerte, corredentora, que al mismo tiempo que defendía a su patria de los ataques de naciones enemigas, renovaba sus votos hacia el Divino Esposo.

De esta manera, hemos verificado el grado de participación que la poesía épica tuvo a lo largo del siglo XVII para llevar a cabo una nueva fundación simbólica del espacio americano. El Virreinato del Perú, en esa medida, es planteado como un nuevo centro desde el que el poder imperial podría ser irradiado hacia el resto del continente.

Pudimos comprobar que las diversas actualizaciones que se dan en VSR de las convenciones hagiográficas de la leyenda santarosina, responden a una meditación ajustada a la revalorización de lo americano en el marco de la Historia Salutis.

VII. Bibliografía

A) DOCUMENTOS DE ARCHIVOS

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI)

AGI Contratación 5794 L.2 (fols. 280 – 282 v.) Nombramiento de Luis Antonio de Oviedo y Herrera. Cargo: corregidor de la Plata y Potosí. Emisión : Madrid, 7 de julio de 1666.

AGI Charcas 23. R.1. N°6. Parecer del presidente de la Audiencia de Charcas, don Pedro de Vázquez de Velasco, a favor de don Luis Antonio de Oviedo, corregidor de Potosí. Potosí, 3 de julio de 1670.

AGI Charcas 267 N°16. Carta del arzobispo de Lima a Su Magestad. Dice lo que ha entendido acerca del repartimiento y mita de Potosí y los agravios y vejaciones

que reciben los indios, y el remedio que convendrá aplicar a ello. Lima, 30 de diciembre de 1661.

AGI Charcas 268 N°29. Solicitud del cargo de corregidor de Potosí hecha por Diego de Ulloa. Potosí, 4 de febrero de 1672. [Nota: se trata del resumen de la carta y la resolución, no del documento en sí.]

AGI Charcas 268 N°38. La Real Audiencia de Lima a Su Magestad. Remite la carta que tuvo del corregidor de Potosí, don Luis Antonio de Oviedo, en que dio cuenta del estado de aquellas minas, con testimonio de la visita que hizo del cerro e ingenios. Lima, 17 de junio de 1673. Adjuntos:

a) N°38 A. Copia de la carta de don Luis Antonio de Oviedo y Herrera, corregidor de Potosí, de 26 de abril de 1673. Copia fechada en Lima a 6 de junio de 1673.

b) N°38 B. Copia de la certificación emitida por el escribano real de Potosí sobre las visitas efectuadas por el corregidor, Luis Antonio de Oviedo. Copia fechada en Lima a 6 de junio de 1673.

AGI Escribanía 865 C.D. Luis Antonio de Oviedo y Herrera, corregidor que fue de Potosí, sobre que se nombrase juez que le tomase residencia por no haberla tomado los jueces que se nombraron. Consejo. Año de 1680.

AGI Indiferente 430 L.41 445-448. Carta de Su Magestad al virrey en la que se comunica la resolución positiva de Su Santidad sobre la canonización de la beata Rosa de Santa María Lima. Madrid, 17 de noviembre de 1670.

AGI Indiferente 430 L.41 342-345. [carta de la Reina] “Para que en las iglesias metropolitanas y catedrales destos reinos y de los de las Indias se celebre la fiesta de la beatificación de la madre Rosa de Santa María...” Madrid, 14 de mayo de 1668.

AGI Indiferente 441 L.29 715. Acuerdo del Consejo de Indias para establecer la fecha de la celebración oficial de santa Rosa. Sevilla, 19 de julio de 1679.

AGI Indiferente 430 L.41 526-528. [carta de la Reina] “Al Virrey del Perú [conde de Lemos] sobre lo que habrá de observar con ingleses para el reparto de las hostilidades y piraterías que hacen en Indias” Madrid, 27 de junio de 1672.

AGI Lima 71 (1669 – 1670) Libros 2 y 3. Carta de conde de Lemos a la Reina. Lima, 12 de enero de 1670.

AGI Lima 71 1669. Carta de conde de Lemos a Luis Antonio de Oviedo y Herrera. [Se prohíbe la jornada de dos turnos para los indios de la mita minera de Potosí.]

AGI Lima 71 1669. Carta de conde Lemos a la Reina. Lima, 3 de febrero 1670. [Afirma que los corregidores quieren complacer a los mineros. Solicita nuevamente que el cargo de corregidor sea impuesto por el virrey, como en el caso de Huancavelica.]

AGI Lima 71 1669. Carta de conde de Lemos al corregidor de Potosi, Luis Antonio de Oviedo. Lima, 3 de diciembre de 1669.

AGI Lima 71 L.2. N.4. Carta del conde de Lemos a la Reina. Que convendrá despache Su Magestad cédula para que los corregidores de Potosí y gobernadores de Huancavelica no envíen jueces para enterar [completar] la mita de años atrasados, sino para el entero de cada mita, pues tienen facultad para ello. Lima, 12 de enero de 1670. Adjunto: Copia de carta que el conde de Lemos, virrey del Perú, escribió a don Luis Antonio de Oviedo, corregidor de Potosí en 3 de diciembre de 1669. Copia fechada en Lima a 15 de enero de 1670.

AGI Lima 71 L.2. N.27. Carta del conde de Lemos a la Reina. Da cuenta de lo que resuelto para que tengan ejecución las órdenes que ha dado al corregidor de Potosí [Luis Antonio de Oviedo y Herrera], tocantes al alivio de los indios de mita. Lima, 3 de febrero de 1670. Adjuntos:

- a) Copia de carta del conde de Lemos a don Luis Antonio de Oviedo de 3 de febrero de 1670. Copia fechada en Lima a 4 de febrero de 1670.
- b) Copia de carta del conde de Lemos al presidente de La Plata, don Pedro Vázquez de Velasco en 3 de febrero de 1670. Copia fechada en Lima a 4 de febrero de 1670.

AGI Lima 299 Expediente sobre fortificación de la ciudad de Lima, con planos de sus obras (1680-1688), y cartas sobre construcción de un muelle en el Callao (1693): Junta de Guerra. Contiene Parecer holográfico de Luis Antonio de Oviedo y Herrera sobre la fortificación de la muralla., fechado en Lima a 1 de noviembre de 1683. 11 folios.

AGI Lima 586 L.26. 319v-320r. Restitución del cargo de corregidor a don Luis Antonio de Oviedo. Carta de Su Magestad al conde de Lemos. Madrid, 21 de enero de 1672.

AGI Pasajeros L.12 E 2040. Don Luis Antonio de Oviedo, 29 de diciembre de 1666. Corregidor de la Plata y Potosí, a Charcas [Procedencia Contratación 5540 L1 fol. 32]

AGI Pasajeros L.12 E 2041. Don Diego Antonio de Herrera, 29 de diciembre de 1666.

[Hijo de don Diego Antonio de Herrera y de doña Luisa de Rueda, a Charcas (Quito) como criado de don Luis Antonio de Oviedo]

AGI Pasajeros L.12 E 2042. Francisco Álvarez de la Puerta, 29 de diciembre de 1666, a Charcas como criado de don Luis Antonio de Oviedo

AGI Pasajeros L.12 E 2043. Gabriel de Orbe, 29 de diciembre de 1666, criado de don Luis Antonio de Oviedo.

AGI Títulos de Castilla en Indias 11 R.6 Fol. 9r-34. Conde de la Granja. Título de Conde de la Granja a don Luis Antonio de Oviedo y Herrera. 12 de Junio de 1683.

ARCHIVO GENENRAL DE LA NACIÓN DEL PERÚ (AGN)

AGN, Protocolos notariales, XVIII (C – 16), protocolo n° 486, escribano: Nicolás de Figueroa, años 1717 – 1720, documentos: 305, 306 y 307, Folios 307 r. – 336 r. Contiene:

a) Petición. Doña Sinforosa López de Echaburu Condesa de la Granja viuda albacea y tenedora de bienes del General Don Luis Antonio de Oviedo y Herrera. Lima, 30 de julio de 1716.

b) Inventario del Conde de la Granja. Lima, 3 de agosto de 1717. fols. 333v-336v

c) Petición de Luis Aniceto de Oviedo. Lima, 4 de julio de 1717. fols. 307v-309v

d) Fe de muerte. Realizada por el escribano Nicolás de Figueroa Dávila Lima, 4 de julio de 1717. fols. 309v-310v

e) Testamento del Conde de la Granja. Lima, 18 de febrero de 1714. fols. 311v-330r

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ (BNP)

Oviedo López de Echaburu, María Josefa de. Venta de título. La Sra. Condesa de la Granja, D^a Maria Josefa de Obiedo Lopez de Echaburu a Dⁿ Lucas Vergara y Rosas. Los Reyes, 28 de febrero de 1761. [8 fols. y 1 en blanco]

B) IMPRESOS ANTIGUOS SOBRE SANTA ROSA

Al final de cada entrada se colocan las siglas de las Bibliotecas que alojan los ejemplares. No hemos consignado los volúmenes de colecciones particulares.

Bertolini, Serafino. Vita/ di Santa Rosa da Lima/ Vergine del terz' Ordine di S. Domenico. Roma: Gaetano A. Bertrelli, [1666] 1852. BNP

Ferrer de Valdecebro, fray Andrés. Historia/ dela vida dela B[eata] M[adre]/ Rossa de Santa Maria dela Orden/ de Predicadores/ la consagra al M.R.P.M. F. Antonio/ Gonçalez de Acuña/ Cathedr[atico] de la univ[ersidad]/ de Lima Dif[inidor] g[eneral] dela Prov[incia] de S[an] Jv[a] Bapt[ista]/ del Peru Procur[ador] de la Canoniçacion dela B[eata] Rossa/ y comp[añero] de n[uestro] R.P.M. G[eneral] del

orden de Predicadores/ El R.P.M. F. Andres Fe= rrer del Valdecebro Calificador/ del
Santo Officio/ dela misma orden. Madrid: D. Maria Rey, viuda de Diego Díaz de la
Carrera, 1669. BNP

González de Acuña, Antonio. Rosa mistica/ Vida y muerte/ de/ Santa Rosa/ de S[anta]
María/ Virgen/ de la tercera orden de s[anto] Domingo, natural de/ la Ciudad de los
Reyes Metropoli del Reyno/ del Peru en las Indias Occidentales. Roma: Nicolas Angel
Tinas, 1671. BNP, IEH

Hansen, Leonardo. Vita/ mirabilis/ & mors pretiosa/ venerabilis sorosis/ Rosæ/ de
S[ancta] Maria/ limensis,/ ex Tertio Ordine S[ancti] P[atri] Dominici,/ Excerpta et
collecta/ per P.M. F. Leonardvm / Hansen Prouincialem Angliæ,/ & Socium
Reuerendissimi P./ Magist. Gener. Ord. Præd. Roma: Nicola Angelo Tinasso, 1664.
[Volumen in octavo] BNP, BRUS

.../ Vita mirabilis/ et mors pretiosa/ venerabilis sororis/ Rosæ de S[ancta] Maria/
limensis,/ Ex Tertio Ordine S.P. Dominici,/ Ad Sanctissimvm D. N./ Alexandrvn
VII/ Pontificem Max./ Excerpta & collecta/ Per P.M.F. Leonardvm Hansen/
Prouincialem Angliæ, & Socium Reueren-/ dissimi P. Magist. Generalis Ord. Præd.
Roma: Nicola Angelo Tinasso, 1664. BNP [Volumen in quarto al que le falta el
grabado inicial], BRUS, IEH

.../ Vita/ Mirabilis/ et/ Mors pretiosa/ B. Rosæ/ De S[ancta] Maria/ Limensis/ Ex Tertio
Ordine S. P. Dominici,/ Excerpta & collecta/ Per Eximium/ P.F.Leonardum Hansen/
S.Th.Magist. Provincialem Angliæ, & So-/ cium Reverendissimi P. Magist./ Gener.
Ord. Præd./ Post Romanam secundam editio tertia. Lovaina: H. Nempæi, 1668.
[Volumen in octavo] BNP

.../ La bienaventurada/ Rosa/ Pervana de S[anta] Maria/ de la tercera orden de santo/

Domingo./ Su admirable vida, y preciosa mverte/ Restitvida/ Del Latino Idioma, en que la historiò el M.R.Padre Maestro/ Leonardo Hansen, Provincial de Anglia, y Socio de N./ Reuerendissimo Padre General, al nat[ura]l/ de la sierva de Dios./ por/ El M.R. Padre Maestro Fr. Iacinto de Parra, Prior antes del Con-/ vento de San Ildefonso el Real de la Ciudad de Toro y al pre-/ sente de Santo Tomàs de Madrid, de la Orden de/ Predicadores./ Ofrecela al patrociniò del Señor/ Don Manuel de Benavides y de las Cuevas, Capitan/ General de los Reynos del Perú. Trad. de Fr. Jacinto de Parra. Madrid: Imprenta de Melchor Sánchez, 1668. BNP, IEH

.../ Vita/ Mirabilis/ Mors pretiosa/ Sanctitas Thavmatvrga/ Inclytæ Virginis/ S[anctæ] Rosæ Pervanæ/ Ex tercio Ordine S.P. Dominici,/ pridem ex autenticis approbatorum Processuum/ documentis excerpta & collecta/ Per P. Magistrvm/ F. Leonardvm Hansen/ Prouincialem Angliæ, & Socium Reuerendissimi/ P. Magistri Generalis Ordinis Prædicatorum./ Editio tertia ac novísima/ Ab Autore recognita, mendis expurgata, notisq[ue]; marginalibus & numeris/ ad commodiorem usum interstincta. Denique Clementis X./ Pont. Max. Solemni Bulla Canonizationis integrè/ sub finem adnexa. Roma: Nicola Angelo Tinasso, 1680. [Volumen in folio dañado por el fuego] BNP

.../ Vida admirable de S[anta] Rosa de Lima, Patrona del Nuevo Mundo. Trad. de Fray Jacinto Parra. Vergara: Ed. El Santísimo Rosario, 1929. BNP, BCPUCP

Herrera, Fernando de. Oracion panegyrica/ a la beatificación/ de la beata Rosa de/S. Maria de la Tercera Orden del/ Gran Patriarca S. Domingo, na-/ tural de Lima, Patrona/ del Perú./ Dixola en la Fiesta que le / consagrò la Real Vniversidad de S. Marcos, asistien-/ dola con insignias, sexto dia del Octavario, que fue/ 24 de Agosto de 1669 en el insigne Con-/ vento de N.S. del Rosario./ El M.R.P.M. Fr. Fernando

de He-/ rrera, Calificador del Santo Oficio, Doctor, y Catedra-/ tico de Prima
propietario de la dicha Vniversidad,/ del Orden de Predicadores.// Consagrara a la
Magestad/ de D. Carlos Segvndo N.S./ Rey de las Españas.// Por mano del Rmo.
P.M. F. Pedro Al-/ uarez Montenegro su Confessor, y Provincial de la/ Prouincia
de España, de la misma Orden.// El doctor Don Ivan de Zamv-/ dio y Mendoça,
Abogado de la Real Audiencia,/ Rector entonces de la misma Vniversidad.

Lima, 1672. BNP

León Pinelo, Diego de. Celebridad,/ y/ Fiestas,/ con que/ la insigne, y nobilissima/
ciudad de Los Reyes/ solemnizó/ la/ beatificación/ de/ la Bienaventurada/ Rosa de
S. María,/ su/ Patrona/ y/ de todos los reynos,/ y provincias del/ Perú. Lima: 1670.
BNE

Lioni, Domenico. Breve ristretto/ della vita meravigliosa/ della Gloriossima Sposa di
Christo/ ROSA/ di Santa Maria/ da Lima del Perù dell'America Meriodina-/ le
Religiosa del Terz'Ordine di S. Do-/menico. Roma: Nicol' Angelo Tinassi,
1671. BNP

Lorea, fray Antonio de. Santa Rosa / Religiosa/ de la tercera orden de S[anto] Domingo,/
patrona vniversal del Nuevo Mundo, /milagro de la naturaleza,/ y portentoso efecto
de la Gracia./ Historia/ de sv admirable vida, y virtudes,/ que empieza, / desde
la fundacion de la civdad de Lima,/ hasta sv canonizacion,/ por N[uestro]
Santissimo Padre Clemente Papa X/ y relacion/ de los extraordinarios favores/
con que los Svmos Pontifices,/ y nuestros Catolicos Reyes de España/ la han
honrado hasta oy./ Dedicada al S.D. Joseph de Avellaneda Sandoval y/ Rojas,
Cavallero de la Orden Calatrava/ escrita y dada a la estampa/ por el R.P.F.
Antonio de Lorea, de la Orden de Predicadores, hijo/ del Colegio de N.S. del

Rosario de la Villa de Almagro, y Colegial/ en el de Regina Angelorum de la

Ciudad de Sevilla. Madrid: Francisco Nieto, 1671. BNP

Oviedo y Herrera y Rueda, Luis Antonio (conde de la Granja). Vida de S[anta] Rosa de

Santa María, natural de Lima y patrona del Perú. Poema heroyco. Madrid: Juan

Garcia Infançon, 1711. BNP, IEH, BCPUCP

.../ Santa Rosa de Lima, Poema heroico. Ed. de M.T. Gonzalez la Rosa. Lima:

Administración del “Perú Católico”, 1867. BNP

Parra, fray Jacinto de. Rosa laureada entre los santos. Epitalamios sacros de la corte,

aclamaciones de España, aplausos de Roma, congratulaciones festivas del clero, y

religiones, al feliz desposorio que celebró en gloria con Christo la beata virgen Rosa

de Santa María, de la Tercera orden de predicadores, patrona del Perú, y

beatificación solemne que promulgó en la Iglesia militante la santidad de Clemente

Nono, de felice recordación en 15 de abril de 1668. Madrid: Domingo García

Morrás, 1670. BNP

Proceso original de la vida, santidad, muerte y milagros de la bendita sor Rosa de Santa

María del hábito de tercera de la religión de Santo domingo & criolla de esta

ciudad de los Reyes. Ed. de R.P. Hernán Jiménez Salas, O.P. Lima: Monasterio de

Santa Rosa de Santa María, 2002. BCPUCP

Raccamadori, Dominico. Rosa limensis, sev symbola, qvibvs virtvtes, gesta, et miracvla

Rosæ de S[ancta] Maria exprimvntuvr avtore Dominico Raccamadori in signvm

obsequii et devotionis. Fermo: Io. Franc. Bolis & fratres impressores & priorales,

1711. BNP

Ribero Leal, Manuel de. Oracion/ Evangelica en/ la beatificación de/ la Gloriosa Virgen

S. Rosa de Santa/ Maria Patrona del Peru, de la Ter-/ cera Orden del gran

Patriarca/ S. Domingo de Guzman/ dixola/ El Doct. D. Manvel de Ribe-/ro Leal,
Cura y Vicario de S. Pedro de Sipesipe/ en la Noble Villa de Oropesa del valle de/
Cochabamba, en la Dominica 20. post/ Pentecosten año de 1669./ Consagra/ Al
Ilust. Y Rever. Señor D./ Don Melchor Liñan/ de Cisneros Arzobispo de Chv-/
quisaca, Prouincia de los Charcas; antes dos vezes/ Obispo de Santa Marta, y de
Popayan, Visita-/ dor, y Presidente del Nuevo Reyno de/ Granada por su
Magestad, y de/ su Consejo. Lima: Gerónimo de Contreras, 1675. BNP

Valdés, Rodrigo de. Fundacion y Grandezas de la muy noble, y muy leal Cividad de los
Reyes de Lima, insigne corte, Cabeza Tres vezes Coronada del Perv, Rico
Lucido esmalte de la Corona de España, que ciñe, al Circulo Eterno de dos
Mundos, nuestro Augusto Invicto Monarca, tres vezes Grande Emperador de las
Indias: Celebradas a Coros de vna, y otra lengua, en Quartetas heroycas de verso
Hispano-Latino. Madrid: Imprenta de Antonio Román, 1687. BCPUCP

ESTUDIOS Y BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

Adorno, Rolena. “Bautizar al inca. el acto de poner nombre en el Perú de la postconquista”. José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar (coords.)
Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo
Polar. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996: 101-120.

Álvarez, Consuelo y Rosa María Iglesias. “Introducción”. Ovidio. Metamorfosis. Ed. de
 Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias. Madrid: Cátedra, 2007: 7-186.

Álvarez y Baena, José Antonio. Hijos de Madrid, ilustres en santidad, dignidades,
armas, ciencias y artes. Diccionario histórico. Tomo III. Madrid: Oficina de
 Benito Cano, 1790

- Angulo O.P., P. Domingo. Santa Rosa de Santa María. Estudio Bibliográfico. Lima: Sin pie de imprenta, 1917.
- Ariosto, Ludovico. Orlando furioso. Tomos I y II. Ed. de Cesare Segre y María de las Nieves Muñiz. Madrid: Cátedra, 2002.
- Aristóteles. Poética. ed. trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1999.
- Armas, Frederick A. de. The return of Astraea. An Astral-Imperial Myth in Calderón. Lexington: The University Press of Kentucky, 1986.
- Arriaga, Pablo Joseph de. La extirpación de la idolatría del Piru [1621]. Ed. de Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1999.
- Arzáns Orsúa y Vela, Bartolomé de. Historia de la villa imperial de Potosí. III Tomos [1705-1736]. Ed. de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. Providence: Brown University Press, 1965.
- Avalle-Arce, Juan Bautista de. La épica colonial. Navarra: EUNSA, 2000.
- Ballón Aguirre, Enrique. Los correspondientes peruanos de Sor Juana y otras digresiones barrocas. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Barbolani, Cristina. Poemas caballerescos italianos. Madrid: Síntesis, 2005.
- Barrera y Leirado, Cayetano Alberto de la. Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español. Desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivedeneyra, 1860.
- Bermejo Barrera, José Carlos. "On History considered as Epic Poetry". History and Theory 44 (mayo de 2005): 182-194.
- Buxó, José Pascual (ed.). La cultura literaria en la América virreinal. Concurrencias y diferencias. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

- Cabello Valboa, Miguel. Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo. Lima: Instituto de Etnología de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.
- Calderón de la Barca, Pedro. La aurora en Copacabana. Ed. de Ezra S. Engling. Londres: Tamesis, 1994.
- Calonghi, Ferruccio. Dizionario Latino-Italiano. Turín: Rosenberg & Sellier, 1962.
- Carrilla, Emilio. El gongorismo en América. Buenos Aires: Instituto de Cultura Latinoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1946.
- Castells, Ricardo. “Religión y colonización en Santa Rosa del Perú de Agustín Moreto y Pedro Francisco Lanini Sagredo” Crtitición 73 (1998): 157-169.
- Codoñer, Carmen (ed.). Historia de la literatura latina. Madrid: Cátedra, 1997.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. Tesoro de la lengua castellana, o española. Madrid: Luis Sánchez, 1611. [Reproducción digital de la Colección Tavera]
- Conti, Natale. Mythologiae, sive Explicationum Fabularum Libri X. In quibus omnia prope Naturalis & Moralis Philosophia dogmata contenta fuisse demonstrantur. Nuper ab ipso autore pluribus sexcentis locis aucti & locupletati. Quibus accedunt libri quattuor venatorum carmine ab eodem conscripti. Tradino: 1581.
- Curtius, Ernst Robert. Literatura europea y Edad Media latina. Trad. de Margit Frenk de Alatorre y Antonio Alatorre. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Cruz, sor Juana Inés de la. Obras completas. Tomo I Lirica personal. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.

- Chang-Rodríguez, Raquel. El discurso disidente. Ensayos sobre literatura colonial peruana. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. Diccionario de los símbolos. Trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. Barcelona: Herder, 1993.
- Elías, Norbert. La sociedad cortesana. Trad. de Guillermo Hirata. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Elliot, John Huxtable, Sir. Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America. 1492-1830. New Haven: Yale University Press, 2006.
- Estefanía, Dulce. “Introducción”. Lucano. Farsalia. Ed. de Dulce Estefanía. Madrid: Akal, 1989. 7 – 36.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. Trad. de Gabriela Ramos. Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750. Lima: Instituto Riva-Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Feijóo y Montenegro, Fr. Benito Jerónimo. Theatro crítico/ universal,/ ò Discursos varios en todo genero de materias,/ para desengaño de errores comunes:/ escrito/ por el muy ilustre señor/ D.Fr. Benito Geronimo Feyjóo y Montenegro,/ Maestro General del Orden de San Benito, del Consejo de S.M. etc./ Tomo quarto./ Nueva edición corregida y aumentada. Madrid: Blas Román, 1781. BNP
- Firbas, Paul. “Escribir en los confines. Épica colonial y mundo antártico”. Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas. Editado por J.A. Mazzotti. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000. p. 191-213.
- .../ “El cuerpo mutilado y el género épico en la colonia”. Homenaje a Luis Jaime

- Cisneros. Editado por E. Hopkins. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2002. p.
831-846
- .../ “‘Gallardas damas’. Lima colonial como ciudad mujer”. Hostos Review 3 (2005):
256-267.
- .../ “Juan de Miramontes Zuázola: armas y letras antárticas”. Juan de Miramontes
Zuázola. Armas antárticas. Ed. de Paul Firbas. Lima: Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006. pp. 15 – 68.
- .../ “Una lectura: los héroes en el mapa colonial”. Juan de Miramontes
Zuázola. Armas antárticas. Ed. de Paul Firbas. Lima: Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006. pp. 69 – 115.
- García-Bedoya, Carlos. La literatura peruana en el periodo de la estabilización colonial.
Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional de San Marcos, 2000.
- Garcilaso de la Vega, Inca. Historia General del Perú. Segunda parte de Los
comentarios reales (III tomos). Ed. de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé
Editores, 1944.
- Glave, Luis Miguel. De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas.
Siglo XVII. Lima: IEP / Banco Central de Reserva, 1998.
- Goiç, Cedomil. “Poetización del espacio. Espacios de la poesía”. José Pascual Buxó
(ed.). La cultura literaria en la América virreinal. Concurrencias y diferencias.
México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. 13-25.
- González S. Carlos Alberto y Enriqueta Villa Vilar (comps.) Graffías del imaginario.
Representaciones culturales en España y América. Siglos XVI-XVIII. México
D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Graziano, Frank. “Expiación colectiva. Santa Rosa de Lima como salvadora del Perú”

- BIRA 24 (1997): 575-581
- .../ “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización” Revista andina 34 (2002): 9-45.
- .../ Wounds of Love. The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima. Nueva York: Oxford University Press, 2004.
- Greene, Thomas. “The Norms of Epic” Comparative Literature 13.3 (verano 1961): 193-207.
- Guibovich, Pedro. “Cultura y élites. Las historias sobre Lima en el siglo XVII”. Bernd Schröter y Christian Büschges (eds.) Beneméritos, aristócratas y empresarios : identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América hispánica. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 1999. 53-65.
- .../ “Identidad criolla y proyecto político en el Poema Hispano-Latino de Rodrigo de Valdés”. Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica: 1549-1773 / Coloquio internacional Los jesuitas y la modernidad de Iberoamérica (1549-1773). Lima: PUCP, IFEA, Universidad del Pacífico, 2007. 356-367.
- .../ y Wuffarden, Luis Eduardo. “Esplendor y religiosidad en el tiempo de Santa Rosa de Lima”. Santa Rosa de Lima y su tiempo. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1995.
- Hampe Martínez, Teodoro. Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa. Lima: Centro de Estudio Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1998.
- .../ Santo oficio e historia colonial. Aproximaciones al tribunal de la Inquisición de Lima (1570-1820). Lima: Ediciones del Congreso del Perú, 1998.
- Heffernan, Thomas, J. Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages. New York: Oxford University Press, 1992.

- Hopkins, Eduardo. “Teoría de la épica y crítica literaria en preliminares de Lima Fundada”. Lexis. XVIII. 2 (1994): 149-175.
- .../ Poética colonial. Lima: Instituto Riva-Agüero, Cuadernos de investigación 3, 2000.
- Íñigo Madrigal, Luis. “Alonso de Ercilla y Zúñiga”. Luis Íñigo Madrigal (coord.). Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Madrid: Cátedra, 1992. 189 – 203.
- Jauralde Pou, Pablo. Manual de investigación literaria. Guía bibliográfica para el estudio de la literatura española. Madrid: Gredos, 1981.
- Kagan, Richard L. Imágenes urbanas del mundo hispánico. 1493 – 1780. Con la colaboración de Fernando Marías. Madrid: Ediciones El Viso, 1999.
- .../ “Entre dos mundos. La ciudad en la Nueva crónica de Guamán Poma de Ayala”. Carlos Alberto González y Enriqueta Villa Vilar (comps.) Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América. Siglos XVI-XVIII. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003. 378-393.
- Lara Garrido, José. Los mejores plectros. Teoría y práctica de la épica culta en el Siglo de Oro. Málaga: Analecta Amalcitana, 1999.
- .../ La poesía de Luis Barahona de Soto (Lírica y épica del manierismo). Málaga: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Málaga, 1994.
- Lasarte, Pedro. Lima satirizada (1598-1698). Mateo Rosas de Oquendo y Juan del Valle y Caviedes. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2006.
- Lavallé, Bernard. Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los andes. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993.
- León, fray Luis de. Obras completas. Tomo I. Ed. de Félix García, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

- Leonard, Irving. A. Los libros del conquistador. Trad. de Mario Monteforte Toledo.
México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Lohmann Villena, Guillermo. El conde de Lemos Virrey del Perú. Madrid: Escuela de
Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1946.
- .../ “El personaje. Hitos para una biografía” María Leticia Cáceres, Luis Jaime
Cisneros y Guillermo Lohmann Villena (Eds.) Obra completa. Lima: Biblioteca
Clásicos del Perú, 1990:13-90.
- López Pinciano, Alonso. Philosophia antigua poetica. III vols. Ed. de Alfredo Carballo
Picazo. Madrid: C.S.I.C., 1973.
- Lynch, John. Los Austrias (1598 – 1700) Historia de España, IX. Trad. de Juan Faci.
Barcelona: Crítica, 1992.
- Mac Cormack, Sabine. “Demons, Imagination, and the Incas”. Stephen Greenblatt (Ed.)
New World Encounters. Berkeley: University of California Press, 1993. 101-
126.
- Mazzotti, José Antonio. “Betanzos. De la “épica” incaica a la escritura coral. Aportes
para una tipología del sujeto colonial en la historiografía andina”. Revista de
crítica literaria latinoamericana 20.40 (1994): 239-258
- .../ “Solo la proporción es la que canta. Poética de la nación y épica criolla en la Lima
del XVII”. Revista de crítica literaria latinoamericana. 22. 43-44 (1996): 59-75.
- .../ “La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo
XVII”. José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar (coords.) Asedios a
la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar.
Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996: 171-196.
- .../ Resentimiento criollo y nación étnica. El papel de la épica novohispana” Agencias

- criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas. Editado por J.A. Mazzotti. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000. p. 143-160.
- Mendiburu, Manuel de. Diccionario histórico-biográfico del Perú. (tomos VI, VIII y X) Segunda edición con adiciones y notas bibliográficas publicada por Evaristo San Cristoval. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1934.
- Milla Batres, Carlos (ed.). Diccionario histórico y biográfico del Perú. Siglos XV-XX. IX tomos. Lima: Editorial Milla Batres, 1986.
- Miramontes Zuázola, Juan de. Armas antárticas. Ed. de Paul Firbas. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- Monreal y Tejeda, Luis. Iconografía del cristianismo. Barcelona: El Acantilado, 2000.
- Montero Cartelle, Enrique. “Prosa técnica no gramatical”. Carmen Codoñer (ed.). Historia de la literatura latina. Madrid: Cátedra, 1997. 795-810.
- Moreno Mengíbar, Andrés y Martos Fernández, Juan. “Estudio preliminar”. Escritos sobre América de Fray Luis de León. Madrid: Tecnos, 1999: IX-XL
- Moreto, Agustín y Pedro Francisco Lanini y Sagredo. Santa Rosa del Perú. Basado en el texto aparecido en Parte treinta y seis [de] comedias escritas por los mejores ingenios de España (Madrid: Joseph Fernández de Buendía, 1676) con el apoyo de la edición de 1671. El texto fue preparado en forma electrónica en 1999 por Ricardo Castells, y luego fue pasado al HTML por Vern Williamsen en 2000.
- <http://www.comedias.org/moreto/Strosa.html> (fecha de la última consulta 20 de febrero de 2008)
- Morgan, Ronald J. Spanish American Saints and the Rethoric of Identity. 1600-1810. Tucson: University of Arizona Press, 2002.

- Mujica Pinilla, Ramón. Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/ Fondo de Cultura Económica/ Banco Central de Reserva del Perú, 2001.
- .../ “Aproximaciones apocalípticas a los Desposorios místicos de Santa Rosa de Lima” Anuario de Historia de la Iglesia 9 (2001): 522-529.
- .../ “Santa Rosa de Lima en el imaginario criollo y andino virreinal”. Conferencia realizada el jueves 14 de mayo de 2009 en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú como parte de los seminarios extracurriculares del Programa de Estudios Andinos 2009-I.
- .../ “Épica americana e Imperio Español. El poema ilustrado del Conde de la Granja” Goya 327 (2009): 162-176.
- Musacchio, Enrico. “La epica ad una svolta. Trissino tra modello omerico e modello virgiliano” Italica 80.3 (otoño 2003): 334-352.
- Oviedo y Baños, José de. Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela. Edición de Tomás Eloy Martínez y notas de Alicia Ríos. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2004.
- Palma, Ricardo. “Juicio del poema”. Santa Rosa de Lima, Poema heroico. Ed. de M.T. Gonzalez la Rosa. Lima: Administración del “Perú Católico”, 1867: V-VI
- Peralta y Barnuevo Rocha y Benavides, Pedro de. Lima fundada o conquista del Perú. Poema heroico [1732]. Ed. de Manuel de Odriozola. Lima: Aurelio Alfaro, 1863.
- Pérez de Velasco, Francisco. Catálogo de la Biblioteca peruana. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1918.
- Pérez-Embid Wamba, Javier. Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y

- León. Siglos XI-XIII. Huelva: Universidad de Huelva, 2002.
- Pierce, Frank. “Some Aspects of the Spanish ‘Religious Epic’ of the Golden Age”
Hispanic Review 21,1 (enero 1944): 1-10.
- .../ La poesía épica del Siglo de Oro. Trad. de J.C. Cayol de Bethencourt.
Madrid: Gredos, 1968.
- Platón. La república. Trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid:
Alianza Editorial, 2000.
- Prieto, Antonio. “Del ritual introductorio en la épica culta”. Estudios de la literatura
europea. Madrid: Narcea, 1975: 15-71
- .../ “Origen y transformación de la épica culta en castellano”. Coherencia y relevancia
textual. De Berceo a Baroja. Madrid: Alhambra, 1980: 117-178
- Quint, David. Epic and Empire. Politics and Generic Form from Virgil to Milton.
Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Ramírez Alvarado, María del Mar. Construir una imagen. Visión europea del indígena
americano. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
- Ramos Gavilán, Alonso. Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana. Ed. de
Ignacio Prado Pastor. Lima, 1988.
- Real Academia Española. Diccionario de la lengua en que se explica el verdadero
sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, lo
proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Tomos I –
VI. Madrid: Francisco de Hierro, 1726 – 1739. [Reproducción digital de la
Colección Tavera. Se cita como Autoridades.]
- Riva-Agüero, José de la. “Un cantor de Santa Rosa. El Conde de la Granja” (1919)

- Obras completas. Estudios de literatura peruana. Del Inca Garcilaso a Eguren. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962: 223-274.
- .../ “Sociedad y literatura limeñas en le siglo XVIII” (1937) Obras completas. Estudios de literatura peruana. Del Inca Garcilaso a Eguren. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962: 275-337.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. “La imagen corográfica de la ciudad penitencial contrarreformista. El Greco. Toledo H.1610”. Del libro de emblemas a la ciudad simbólica. Víctor Mínguez ed. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2000: 59-93
- .../ “Planeta Católico”. El barroco peruano 2. Lima: Banco de Crédito, 2003. 1-25.
- Rodríguez Garrido, José Antonio. “Espinosa Medrano, la recepción del sermón barroco y la defensa de los americanos”. Mabel Moraña (Ed.) Relecturas del Barroco de Indias. Hannover: Ediciones del Norte, 1994: 149-172.
- .../ Retórica y tomismo en Espinosa Medrano. Lima: Instituto Riva-Agüero, Cuadernos de investigación 3, 1994.
- .../ “Mutaciones del teatro: la representación en Lima de Amar es saber vencer de Antonio de Zamora en las fiestas por la coronación de Luis I (1725)”. José Pascual Buxó (Ed.) La producción simbólica en la América colonial. Interrelación de la literatura y las artes. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001: 371-402.
- .../ Teatro y poder en el palacio virreinal de Lima (1672-1707). PhD Dissertation. Princeton: Princeton University, 2003.
- .../ La Carta Atenagórica de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

.../ “Guerra y orden colonial en los dramas sobre la conquista del Perú de Calderón de la Barca y Francisco del Castillo” Guerra y paz en la comedia española. XXIX Jornadas de teatro clásico en Almagro. Ed. de Felipe B. Pedraza Jiménez, Rafael González Cañal y Elena E. Marcello. Murcia: Universidad de Castilla La Mancha, 2007: 275-295.

Rubial García, Antonio. La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables y no canonizados de Nueva España. México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 2001.

Russo, Alessandra. “El renacimiento vegetal. Árboles de Jesé entre el Viejo Mundo y el Nuevo”. Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas 73(1998): 5-39.

San Juan, Huarte de. Examen de ingenios para las ciencias. Edición de Guillermo Serés. Madrid: Cátedra, 1989.

Sánchez, Luis Alberto. Los poetas de la colonia y la revolución. Lima: Editorial Universo, 1974.

Sánchez Lora, José Luis. “Hechura de santo. Procesos y hagiografías”. Carlos Alberto González y Enriqueta Villa Vilar (comps.) Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América. Siglos XVI-XVIII. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003. 336-352.

Sagrera, Martín. Mitos y sociedad. Barcelona: Editorial Labor, 1967

Segre, Cesare. “Introducción”. Ludovico Ariosto. Orlando furioso. Tomos I y II. Ed. de Cesare Segre y María de las Nieves Muñiz. Madrid: Cátedra, 2002. pp. 9-75.

Sellstrom, A. Donald. “La Mort de Pompee: Roman History and Tasso's Theory of Christian Epic” Modern Language Association 97.5 (octubre 1982): 830-843.

Catalina, (santa) de Siena. Obras. [contiene El diálogo, Oraciones y Soliloquios] Ed. de José Salvador y Conde. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.

Suárez, Margarita. Desafíos transatláticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600-1700. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva-Agüero, Fondo de Cultura Económica, Instituto Frnacés de Estudios Andinos, 2001.

Summit, Jennifer. “Topography as Historiography. Petrarch, Chaucer and the Making of Medieval Rome”. Journal of Medieval Early Modern Studies 30.2 (primavera 2000): 211-246.

Tagle G. José. Los culteranos en el Perú. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Pedagogía, Sección Histórica, 1942.

Tasso, Torquato. Gerusalemme liberata. Edición de Fredi Chiapelli. Milán: Rusconi, 1982.

Taylor, Gerald. Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua. Siglo XVII. Lima: IFEA / Lluvia Editores, 2002.

Urbano, Henrique. “Estudio preliminar”. Pablo Joseph de Arriaga. Extirpación idolátrica del Piru [1621]. Ed. de Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1999. IX – CXXXIV.

Van Deusen, Nancy E. Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal. Trad. de Javier Flórez Espinoza. Lima: Fondo Editorial de la PUCP / IFEA, 2007.

Valle y Caviedes, Juan del. Obra completa. Ed. de María Leticia Cáceres, Luis Jaime Cisneros y Guillermo Lohmann Villena. Lima: Biblioteca Clásicos del Perú, 1990.

- Vargas Ugarte, Rubén. Biblioteca Peruana. Manuscritos peruanos del Archivo de Indias. Lima, 1938. [no tiene pie de imprenta]
- .../ Vida de Santa Rosa de Lima. Buenos Aires: Imprenta López, 1961.
- .../ D. Pedro Antonio Fernández de Castro X Conde de Lemos y Virrey del Perú. Lima: Editorial Universitaria, 1965.
- Varios. Santa Rosa de Lima y su tiempo. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1995.
- Vega Carpio, Lope Félix de. Obras escogidas. Tomo II. Poesías líricas, poemas, prosa, novela. Ed. de Federico Carlos Sainz de Robles. Madrid: Aguilar, 1964. [Contiene: La dragontea de 1598; El Isidro de 1599; La hermosura de Angélica de 1602 y Jerusalén conquistada de 1609]
- .../ La Dragontea Ed. de Antonio Sánchez Jiménez. Madrid: Cátedra, 2007
- Vélez Marquina, Elio. “Épica y hagiografía. La Vida de Santa Rosa de Santa María y la legitimación de la identidad criolla”. Patio de letras 1 (2003): 121-136
- .../ “Santa Rosa de Lima y la simbología sacro-imperial. Lectura desde la épica, la corografía y la iconografía (siglos XVII-XVIII). Lexis 31, 1-2 (2007): 357-389.
- .../ “Poemas para un Monte Claro. Discursividad política de la épica americana del siglo XVII”. Épica y colonia. Ensayos sobre el género épico en Iberoamérica (siglos XVI y XVIII). Paul Firbas ed. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2008. 287-308.
- Virgilio, Marón Publio. Virgilio en verso castellano. Ed. bilingüe de Aurelio Espinosa Pólit, S.I. México D.F.: Editorial JUS, 1960.
- Williams, Ralph C. “Metrical form of the Epic, as Discussed by the Sixteenth-Century Critics” Modern Language Notes 36.8 (diciembre 1921): 449-457.

Zugasti, Miguel. La alegoría de América en el barroco hispánico. Del arte efímero al teatro. Valencia: Pre-Textos, 2005.





PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

**Rosa de Indias: discursividad criolla y representación simbólica de la
comunidad de Lima en Vida de Santa Rosa de Santa María**

del Conde de la Granja (1711)

Tesis para optar por el título de licenciado
en Lingüística y literatura con mención en
Literatura hispánica presentada por
el bachiller

R. Elio Vélez Marquina

Asesor: Dr. José Antonio Rodríguez Garrido

Lima, enero de 2010

A Claudia, Fernanda y Lorenzo, señal fiel de que

“magnus ab integro sæclorum nascitur ordo;

iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna,

iam nova progenies cælo demittitur alto.”

Vergilius, Ecloga IV, vv. 4-7



AGRADECIMIENTOS

La presente tesis ha sido el fruto de un largo período de investigación en el que un considerable número de personas intervino de modo favorable. No obstante el afecto privado de los individuos, debo agradecer sobre todo a las instituciones que me brindaron las facilidades necesarias. A mi alma mater por haberme proporcionado una esmerada educación y proporcionarme una beca que me permitió visitar diversos archivos en España le estoy más que agradecido. A la universidad Pablo de Olavide (Sevilla), al Instituto de Estudios Hispanoamericanos del CSIC, a la Universidad de Sevilla (Hispalense), al Archivo de Indias y a la Biblioteca Nacional de España agradezco todas las facilidades brindadas para la consulta y reproducción de documentos. Igualmente celebro toda la ayuda brindada por nuestro Archivo General de la Nación y nuestra Biblioteca Nacional del Perú al momento de consultar sus valiosos repositorios bibliográficos.

La docencia de mis maestros, por su parte, representa los firmes pilares que sostienen mi investigación. Carmela Zanelli, Eduardo Hopkins y Luis Jaime Cisneros me aseguraron, sin duda alguna, una valiosa e insuperable educación en nuestra Facultad de Letras y Ciencias Humanas, tanto en el claustro como a través de sus escritos. Rara es la ocasión de contar con especialistas de su talla para nuestra temprana formación intelectual. Especial mención merece mi asesor, José Antonio Rodríguez Garrido, quien ha sido y es mi más certero crítico al mismo tiempo que mi más querido amigo. Sin sus enseñanzas la presente tesis hubiera adolecido del rigor filológico e histórico que he tratado de procurarle. Sus palabras, en nuestras conversaciones sobre literatura colonial, han sido para mí los agrapha dogmata de una innecesaria iniciación humanística.

Entre mis amigos no puedo dejar de agradecer los muy valiosos aportes de Paul Firbas, quien no solo ha sabido apoyarme intelectualmente, sino que también supo estimular en mí el aprecio cada vez mayor por la poesía épica. De Pedro Guibovich quiero mencionar las estimulantes conversaciones, tanto como sus necesarios consejos bibliográficos. A Stephanie Rohner le agradezco enormemente su apoyo en la revisión de catálogos sobre poesía épica y en la sistematización de buena parte de mi bibliografía. A Krzysztof Makowski, Decano y amigo, le guardo un lugar muy especial en mis afectos por su inmensa generosidad y no menos excesiva consideración.

A todas las personas que de manera indirecta han contribuido con la realización de mi estudio les expreso mi más sentida gratitud.



SIGLAS

Archivo General de la Nación del Perú = AGN

Archivo General de Indias = AGI

Biblioteca del Rectorado de la Universidad de Sevilla = BRUS

Biblioteca Nacional de España = BNE

Biblioteca Nacional del Perú = BNP

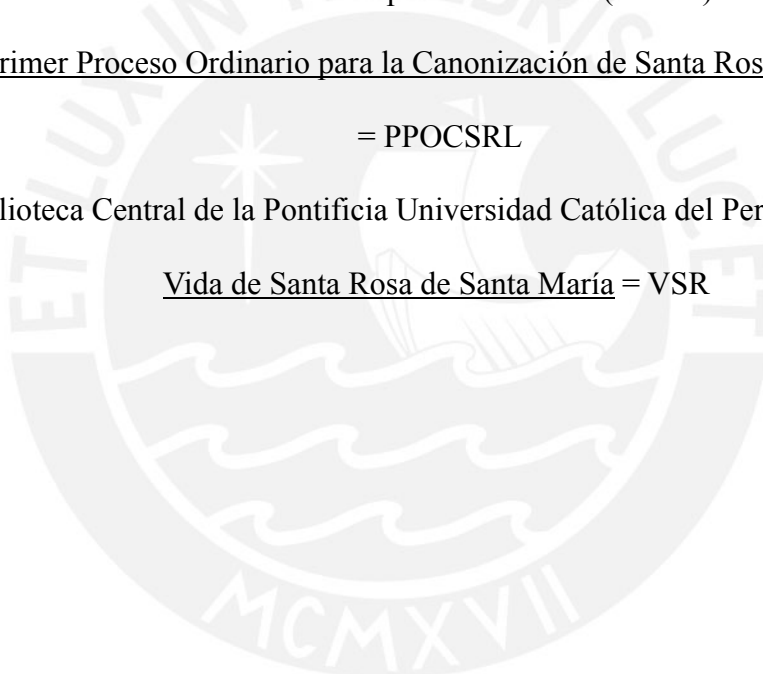
Instituto de Estudios Hispanoamericanos (Sevilla) = IEH

Primer Proceso Ordinario para la Canonización de Santa Rosa de Lima

= PPOCSRL

Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica del Perú: BCPUCP

Vida de Santa Rosa de Santa María = VSR



ÍNDICE

Agradecimientos	2
Siglas	4
Índice	5
Introducción	8
Capítulo I	
Transformaciones americanas de la épica culta: hagiografía y posicionamiento colonial en <u>VSR</u>	20
1.1 <u>VSR</u> y las negociaciones de la épica culta hispánica: sobre el concepto de <u>héroe</u> y sus relaciones intertextuales	26
1.2 Épica y hagiografía: presencia de la épica sacra y las hagiografías santarrosinas de la segunda mitad del siglo XVII en <u>VSR</u>	35
1.2.1 La épica sacra	35
1.2.2 Hagiografías santarrosinas de la segunda mitad del siglo XVII y su relación con <u>VSR</u>	53
1.2.3 Sermones santarrosinos de la segunda mitad del siglo XVII y la exaltación de la comunidad criolla	65
Capítulo II	
Exaltaciones corográficas en la poesía épica. Santa Rosa y la representación simbólica de la ciudad de Lima	72
2.1 Lima, ciudad de Dios: el cuerpo femenino de santa Rosa como espejo de la comunidad criolla del virreinato del Perú	76

2.2 “Yaze en el Polo Austral vn Valle ameno”: resemantización	
corográfica del espacio de la ciudad de Lima como <u>civitas Christiana</u>	111
2.3 El infierno del Paraíso en Quito: <u>locus diabolicus</u> en el volcán	
Pichinche y la cueva de Vilcaoma	135
Capítulo III	
Historia americana y mitografía criolla: representación alegórica	
y teopolítica de los adversarios del Imperio Hispánico	146
3.1 La santidad como percepción de lo bueno y verdadero:	
sobre la superioridad intelectual de los criollos	155
3.2 Mitografía criolla y mitología incaica: invención y	
hermenéutica de una mitología americana	173
3.2.1 El concilio infernal: representación del pasado	
indígena como el origen americano de la idolatría	178
3.2.2 Vilcaoma y Yupangui: representación mitológica	
del sujeto andino como estereotipo de la idolatría	186
3.2.2.1 Vilcaoma	188
3.2.2.2 Yupangui	193
3.3 El Dragón de los mares y el enemigo holandés: defensa de la	
Eucaristía y lucha contra la herejía	198
3.3.1 Contexto colonial de la épica culta y el ciclo de piratas	201
3.3.2 <u>Pietas Austriaca</u> : la defensa de la Eucaristía y la teopolítica	
imperial hispánica	210
Conclusiones	223

Apéndice I

Breve reseña biográfica de Luis Antonio de Oviedo y Herrera y Rueda, conde de la Granja	226
--	-----

Apéndice II

Fechas de composición e impresión de <u>VSR</u>	241
---	-----

Bibliografía	249
---------------------	-----



INTRODUCCIÓN

La segunda mitad del siglo XVII nos muestra la intensa actividad política y cultural que suscitó, tanto en América como en Europa, el proceso para la canonización de Rosa de Lima, la primera criolla que alcanzó los altares de la santidad. Desde la editio princeps de la decisiva hagiografía que le dedicara Leonardo Hansen (Roma, 1664) hasta la publicación madrileña de las relaciones de las fiestas que el Papado y la corona española llevaron a cabo por su beatificación (Fr. Jacinto Parra 1670) había transcurrido poco más de un lustro. Su culto, no obstante el poco tiempo recorrido, se encontraba muy arraigado en las Indias Occidentales y resonaban sermones en su nombre tanto en los púlpitos del Nuevo Mundo como en los del Viejo Continente. Una década más tarde, la edición definitiva de la hagiografía de Hansen proclamaba en latín para el Orbe Católico su leyenda junto con los documentos que oficializaban su santidad. Para entonces una abundante producción literaria e iconográfica recreaba pasajes de la vida de Rosa de Lima, al mismo tiempo que su representación se fundía con elementos propios del imaginario americano. Ya en la década de 1680, un distinguido funcionario español veía la necesidad de reescribir su leyenda sagrada desde las convenciones literarias que antiguamente cantaron las gestas de los héroes grecolatinos y que, luego, cristianizaron sus plectros épicos.

Estudios recientes han sabido mostrar cómo las elites criollas vieron en la figura de Rosa de Lima (Glave, Graziano 2004, Mazzotti 1996a, Mujica 2001a) un poderoso símbolo de una América ajena a los prejuicios de la temprana conquista. Guardando distancia de la imagen de la Amazona antropófaga, la comunidad criolla promovió desde la persona de Rosa de Lima un rostro no solo semejante al de santos europeos como santa Catalina de Siena, sino también privilegiado por su primicia: se trataba del

primer fruto de santidad nacido de su suelo gracias al cultivo de la fe católica promovida por la prédica de los religiosos. Se confirmaba con su hagiografía la conquista espiritual del territorio, por encima de la bélica que originó encendidas polémicas y una leyenda negra sobre los conquistadores. Asimismo, podemos apreciar cómo la producción simbólica de su culto se utilizó como instrumento de legitimación tanto de sectores indígenas o mestizos como de aquellos criollos. Una u otra tendencia incorpora significativas variaciones en sus elementos narrativos e iconográficos que, en este trabajo, se mostrarán sobre todo desde el horizonte criollo de su producción.

Nuestra investigación tiene por objetivo demostrar la importancia que el poema épico Vida de Santa Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona del Perú. Poema heroyco (Madrid, 1711, al que en adelante denomino VSR) de Luis Antonio de Oviedo y Herrera, conde de la Granja, concede a las raíces hispánicas del culto santarrosino al momento de elaborar un discurso de exaltación criolla. El poema representa un estado de maduración de la figura de Rosa dentro de la historia particular de su culto en el Orbe Imperial hispánico, al mismo tiempo que incorpora una representación simbólica de la ciudad de Lima, vista como espacio político y representación metafórica de su comunidad hispánica en América. Dicha comunidad -que representa por extensión a la ciudad de Lima- se define en el poema mediante la negación de otras comunidades que le son reconocidas como opuestas, a saber, la de los indios idólatras (representados por los incas) y la de los piratas herejes (representados por arquetipos literarios descritos ya en otros textos coloniales -ya sea por su lugar de enunciación o por su temática, como la segunda parte de los Comentarios reales, La Dragontea o Armas antárticas-).

Para el análisis de la formación de una subjetividad criolla en las colonias del Imperio español, el culto de santa Rosa ha sido ya materia de logradas y numerosas investigaciones. Sin embargo, el poema en cuestión no solo permanece aún

relativamente relegado, sino que, además, ha sido poco estimado como parte de los procesos históricos de la conformación de una identidad criolla hispánica, quizá porque a diferencia de otros testimonios, hace prevalecer exclusivamente la identidad del criollo por encima de la del indio o la del mestizo. VSR representa un caso extraordinario dentro del corpus de la poesía épica culta hispánica, pues, como habré de demostrar en el presente estudio, si bien acusa en su conformación rasgos que lo podrían constituir, por una parte, como un epígono del género, por otra, lo destacan respecto de la vertiente religiosa de dicha poesía. El poema del Conde de la Granja es uno de los pocos casos en los que el género épico consigue adecuar sus modelos a los propios de un género tan fijo como la hagiografía. Así, su textura narrativa, lejos de convertirse en un híbrido, resulta sumamente rica y provechosa para la elaboración de un discurso que busca justamente legitimar tanto a la santa como a su comunidad: santidad que, si bien es cierto, se construye desde los paradigmas hagiográficos, depende en todo momento de una comunidad de creyentes que, en el caso particular de la epopeya, se define y enuncia desde las octavas reales de la épica culta de estirpe renacentista.

Si bien, como demostraré a lo largo del presente estudio, podemos ahora fijar la fecha de elaboración de VSR entre las décadas de 1680 y 1690, el período comprendido para nuestro estudio comienza años antes: a inicios del siglo XVII, cuando se publicaron dos poemas épicos, Armas antárticas de Juan de Miramontes Zuázola y La Christiada de fray Diego de Hojeda, textos que marcaron el sendero literario que años más tarde tendría que repasar el Conde de la Granja. A mediados del mismo siglo, un poderoso movimiento secular y religioso habría de fomentar la canonización de Rosa de Lima. VSR es, en parte, producto de su época, pero, al mismo tiempo, es un texto que corona la historia del culto santarrosino y nos muestra el horizonte político y cultural

que el mismo adquiere ante las puertas del siglo XVIII, siglo en el que el Imperio Español habría de sufrir cambios decisivos tanto en la Península como en sus reinos ultramarinos. Si los poemas antes mencionados exaltan, sobre todo, la figura local del virrey por encima de la del mismo monarca (Vélez 2008), VSR centra su mirada en el sujeto criollo mismo. La autoridad local, apenas aludida, pierde protagonismo respecto de aquella a la que representa. Por su parte, el héroe del poema ha dejado de ser uno o varios conquistadores (como es el caso paradigmático de Francisco Pizarro que será retomado por Peralta años más tarde), para convertirse en una mujer criolla que consume un matrimonio místico con el mismo Rey de Reyes. El poema del Conde de la Granja, pues, sienta las bases para lo que significó en su momento un proyecto criollo que buscaba ante todo reforzar sus vínculos políticos con la Corona madrileña para poder, desde dicha inclusión, replantear su lugar en el escenario geopolítico.

Supimos desde un inicio que nuestra investigación tendría que servirse de una metodología interdisciplinaria que aproveche tanto la tradición filológica del estudio de los textos literarios como los procedimientos heurísticos propios de la Historia: VSR representa un reto no solo por su singular composición épico-hagiográfica, sino también por el hecho de que forma parte de un proceso cultural mucho más amplio como es el caso de la legitimación de la comunidad criolla americana que se promueve desde el culto santarrosino. Por ello, para comprender a cabalidad la relevancia de dicho poema dentro de su tiempo había que reconstruir, en primera instancia, su contexto de producción y difusión para, luego, tentar una aproximación que sin desatender su idiosincrasia americana sea capaz de subrayar su relevancia dentro de la política imperial.

Desde el punto de vista exclusivamente literario, nuestro estudio se entronca de manera directa con aquellos propios de la épica culta, sea esta la del llamado Siglo de

Oro español o la del corpus más específico que ahora denominamos épica colonial. Así, hemos tenido que considerar un amplio espectro (que va del siglo XV al XVIII) para tan solo detenernos en el momento preciso que ocupa el tránsito del siglo XVII al XVIII. Al respecto, estudios fundacionales como los de Frank Pierce y Antonio Prieto nos han permitido considerar no solo la compleja vastedad de lo que consideremos poesía épica, sino que, además, nos han facilitado la comprensión de su especificidad hispánica en relación con un corpus maior que comprende tradiciones no menos célebres como la italiana o la portuguesa.

A pesar de los alcances de estos estudios comprendidos en la primera mitad del siglo XX, debemos destacar que, con el desarrollo de los estudios coloniales, el género épico fue producto de interesantes relecturas. Estas, como es de esperarse, trajeron nuevas interpretaciones capaces ahora de hacer más precisa su ubicación en el horizonte imperial. En ese sentido, estudios como los de José Antonio Mazzotti, Paul Firbas y Raúl Marrero Fente han sido fundamentales para orientar la lectura de los textos épicos de índole americana. Firbas, en particular, ha demostrado cómo encauzar esta hermenéutica particular en función del arduo quehacer filológico: su edición de Armas antárticas, compuesta por sendos estudios y un texto debidamente fijado y anotado, representa un nuevo momento, más que favorable, para los estudios de la épica colonial.

Corriendo parejas con el auge del estudio de las letras coloniales, entre 1990 y 2000 aparecieron libros fundamentales para comprender la dimensión política que el género épico tuvo, sobre todo, a lo largo del siglo XVII. Así, autores como David Quint sentaron las bases teóricas para el estudio continental de la épica entendida como narrativa del poder, es decir, como una forma de relato que negocia su ficción con las diversas tensiones políticas que se desenvuelven, en el caso del período estudiado, dentro de un régimen monárquico. La épica, en esa medida, constituye una

epistemología del Imperio, es decir, una confirmación de los ideales políticos que lo sustentan (Quint 45-46). Así, los estudios de David Quint dan cuenta, inclusive, de las contradicciones que dicho género tuvo que enfrentar durante su desarrollo. Si bien los textos deudores de la tradición latina proveniente de la Eneida virgiliana promueven una epistemología imperial para explicar el mundo, esta, desde sus colonias ultramarinas, debió coexistir con otra tradición capaz de insertar en dicho debate político el punto de vista de los vencidos. Se trata de la tradición proveniente de la Farsalia de Lucano, la misma que fue la que más se mimetizó con formas poetizadas de la Historia. Ambas, no obstante sus peculiaridades, comparten una visión providencial del imperio que se percibe en episodios tópicos como el de los sueños proféticos o de manifestaciones oraculares. VSR no es el fruto exclusivo de una o de otra vertiente. Es un producto que ha asimilado provechosamente ambas tradiciones y, por ello, resulta ser un vehículo formidable para el proyecto criollo americano que reclama su incorporación en la geografía política del Imperio de la Casa de Austria.

Por su parte, estudios como los de José Lara Garrido, que al igual que Firbas ha sabido conjugar la exégesis con la ecdótica, permiten hoy en día una ajustada comprensión del peso que la tradición hispánica representa para el ámbito de la épica románica. Si bien su obra parte de estudios detallados de autores (Barahona de Soto, Lope de Vega y López Pinciano), en todo momento subraya las relaciones existentes entre estas y las tradiciones que conforman lo que Antonio Prieto denominó el canon de Ferrara: ahí consideraremos los célebres poemas de Ludovico Ariosto y Torquato Tasso. Gracias a estos aportes ha sido menos arduo el cotejo entre VSR y aquellos intertextos que hoy sabemos conforman la basa de su edificio.

Desde el espacio que reclama por su parte la Historia, nuestro trabajo se ha visto en la obligación de reconstruir una serie de procesos sociales y políticos que, por

ejemplo, nos han permitido comprender de manera más provechosa las relaciones que en VSR se dan entre géneros en apariencia disímiles como la épica y la hagiografía. Visto el poema del Conde de la Granja en el marco del culto santarrosino -que durante la segunda mitad del siglo XVII experimentó significativos alcances- nos permite, al margen de los prejuicios que vieron en él una forma decadente del gongorismo, comprender el valor de su novedad como forma de expresión del discurso criollo: conociendo más de cerca los diversos géneros literarios que se emplearon para la exaltación de Rosa de Lima (épica, homilética, emblemática, lírica y, desde luego, numerosas hagiografías) su lectura nos ha obsequiado una segura comprensión de las actualizaciones que Oviedo y Herrera hizo de manera premeditada a la hagiografía santarrosina. Su revisión histórica del pasado americano se lleva a cabo desde las convenciones propias de la épica y, por ello, le fue posible establecer las coordenadas desde las que el Nuevo Mundo, según su parecer, debía comprenderse en relación con la Metrópoli.

Asimismo, hemos podido reconstruir, en parte, desde las tensiones locales (recordemos que la biografía de Oviedo y Herrera vincula a ciudades como Potosí y Lima) los procesos mediante los que se compuso un texto que busca en todo momento insertar la Historia del Nuevo Mundo en el proyecto univiversal del Orbe Católico. El trabajo de Ramón Mujica, al respecto, nos ha sido sumamente provechoso para elaborar un diagrama de las coordenadas culturales en las que se encuentra prefigurado el culto de la primera santa americana. Su amplio manejo de fuentes textuales y pictóricas ha permitido que reconstruyamos inclusive el imaginario visual del culto todavía perceptible en VSR. Por nuestra parte, partiendo ya del vasto corpus presentado por los estudios de Mujica sobre este culto (Rosa Limensis), no hemos sino completado

fragmentariamente, gracias a la consulta de archivos, algunos episodios de la historia particular del Conde de la Granja que se vincula con la de Rosa de Lima.

De otro lado, los alcances interdisciplinarios de Fernando Rodríguez de la Flor nos han permitido una visión mucho más amplia del ámbito discursivo en el que la exaltación criolla logró posicionarse. El concepto de teopolítica que propone refiere a aquella “totalidad imperial hispana” que “no deja de invertir empeños en el campo de lo factual, de lo material, y no pierde nunca enteramente de vista la perspectiva de la necesaria conquista material del mundo” (“Planeta Católico” 3). El espacio simbólico que enmarca a esta teopolítica hispánica remite necesariamente al componente imaginario sobre el cual se proyecta una trascendencia providencial -y no por ello ajena a la Historia- para enmarcar los procesos de colonización del mundo americano. En ese sentido, la teopolítica constituye una suerte de doctrina de las doctrinas, mediante la cual la ideología imperial se vuelve impermeable a toda crítica e, inclusive, a las derrotas fácticas del accionar bélico. VSR, ante este escenario, nos ha hecho repensar los alcances discursivos de estos supuestos y, por tal razón, proponemos, apoyados en estudios como los de Juan Carlos Estenssoro, la noción de una nueva ortodoxia colonial que nos permita explicar las complejas metamorfosis que desde el culto santarrosino se proponen sobre el imaginario del espacio americano. A fin de cuentas, Rosa de Lima, como esperamos demostrar, se convirtió en el baluarte que, como se aprecia en VSR, fue utilizado para renegociar una nueva configuración del Orbe imperial y católico.

Así, nuestro trabajo busca, en tres secciones, explorar aspectos que estimamos necesarios para una adecuada interpretación contemporánea del poema de Oviedo y Herrera. En el primer capítulo, por ejemplo, no solo he fijado el contexto específico desde el que VSR se enuncia, sino que, además, he ubicado al poema dentro de los márgenes de la poesía épica culta hispánica para comprender en qué medida este

modifica las especificidades del género en cuestión. Si bien ya he explicado en otro lugar cómo VSR actualiza las convenciones de la épica culta respecto de las exigencias retóricas propias de la hagiografía (Vélez 2003), con la presente investigación pretendo establecer de manera mucho más precisa una relación entre las necesidades ideológicas -intrínsecas a la discursividad del mismo- de su enunciación respecto de las actualizaciones que el autor ha efectuado en su texto: se trata, pues, de hacer explícita la causalidad que mueve los hilos del discurso en VSR para decir algo más que una genealogía de sus intertextos.

Asimismo, hemos procedido a destacar las relaciones intertextuales que van más allá del género épico. Para eso hemos consignado un estudio de las principales hagiografías santarosinas que, según nuestro parecer, acusan horizontes comunes respecto del poema que nos convoca. Igualmente, hemos visto la necesidad de establecer correspondencias sincrónicas respecto de la tradición homilética, aquella que desde el púlpito propagó diversas lecturas e interpretaciones del culto santarosino.

En el segundo capítulo, trato específicamente de una de las formas discursivas mediante la cual el sujeto criollo se define: al estudiar la presencia de elementos propios de la corografía en el poema, explico en qué medida la construcción simbólica de la ciudad de Lima por parte del autor es, en realidad, una estrategia que busca legitimar al sujeto criollo a través de una visión colectiva de la misma. Lima -tal y como se concibe simbólicamente a la ciudad desde la Antigüedad- resulta ser un compuesto mixto de urbs y civitas; es decir, un espacio en el que la ciudad no solo se asume como el suelo -la geografía misma- sino también como la colectividad de sujetos que la habitan. En ese sentido, la afirmación de Lima como ciudad simbólica depende en gran medida del prestigio de la santa nacida en sus fueros internos. Solo de esta manera podrá ser una nueva Jerusalén, una civitas Dei.

VSR realiza un trabajo sumamente efectivo desde las particularidades que se presta de la corografía: al momento de construir la identidad criolla de la santa (y por extensión, la de la comunidad que le rinde culto) se sirve también de una estrategia discursiva que opera mediante una serie de analogías. En el tercer y último capítulo, por lo tanto, habré de ocuparme de la identidad simbólica que el Conde de la Granja establece respecto de dos grandes grupos sociales que utiliza para definir al criollo mediante una serie de negaciones y oposiciones. Se trata de la población indígena y la de los piratas, planteada como una suerte de opuesto de aquella comunidad criolla e hispánica. El primer grupo viene representado en el poema a través de unos personajes alegóricos que a grandes rasgos han sido elaborados a partir de la lectura de la obra del Inca Garcilaso. No obstante, en el poema estos son reducidos a una representación alegórica de la idolatría, entendida como enemiga de la fe católica; la cual, por su parte, robustece y acoge en su seno a santa Rosa. Del mismo modo, los piratas resultan ser una alegoría de los reinos protestantes que no solo se opone al Imperio Español desde las arenas del conflicto teológico, sino que, sobre todo, representa la rivalidad económica entre ambos mundos. De esta manera, si los indios encarnan la idolatría que debe evangelizarse mediante el ejemplo de la vida de una santa, los piratas, en cambio, personifican la herejía que debe combatirse mediante la guerra religiosa. Sin embargo, el poema añade en su conformación narrativa, sobre todo, un elemento que realza la intención de su autor por establecer las coordenadas necesarias para que Lima sea considerada una civitas Dei: el combate espiritual que santa Rosa ejecuta en contra de la idolatría y la herejía cuenta con un tercer adversario que, subrepticamente, impulsa al flanco enemigo: se trata de la misma figura de Lucifer.

Adicionalmente, incorporo a mi trabajo sendos Apéndices en los que discuto dos aspectos, si bien tangenciales, necesarios para una revisión contemporánea del poema.

En el primero de ellos doy cuenta de mis investigaciones en archivos y bibliotecas sobre la biografía y trayectoria política de Oviedo y Herrera. Si bien hoy podemos consultar algunos antiguos estudios y compendios que contienen ya esbozos para su biografía, he estimado conveniente presentar a la comunidad académica una revisión de algunas fechas y hechos, así como el hallazgo de documentación sobre su persona y familia para poder apoyarnos en la misma, siempre que haya sido necesario para nuestro estudio.

En el segundo, discuto las fechas de composición e impresión de VSR, en vista de que son pocos los estudiosos que han dado cuenta de las peculiaridades de su historia textual. Para ello, he podido revisar muchos testimonios de la impresión de 1711 y, al mismo tiempo, conocer recientemente los alcances que Ramón Mujica ha ofrecido acerca del manuscrito para la imprenta custodiado por la Biblioteca de la Fundación Lázaro Galdiano.

VSR plantea, así, un interesante reto de lectura en la medida en que no solo establece un diálogo con la idiosincrasia colonial desde el punto de vista político, sino que, además, promueve el debate sobre la legitimidad de la comunidad criolla dentro ya de los fueros propios de la religión que da sentido al Imperio Español, es decir, dentro de la Historia Salutis. De esa manera, el prestigio de la comunidad criolla llegaría al Viejo Mundo no solo desde la materialidad de su cada vez mayor independencia económica, sino también desde su condición actualizada y mejorada gracias a la santidad de uno de sus miembros notables.

Atendiendo, pues, el complejo contexto de su enunciación busco demostrar que VSR constituye una herramienta discursiva que reafirma las grandezas de la capital del Virreinato del Perú, a través de una heroína que se perfila como hija legítima de la Iglesia y, en ese sentido, como fiel súbdita del Imperio. Santa Rosa, en el poema de Oviedo y Herrera, sigue siendo un espejo de virtudes como en las hagiografías, pero

además ostenta la tarea de ser defensora de la ciudad respecto de los sujetos que por entonces su autor, siguiendo el sentido común de la época, asumía como adversarios.



CAPÍTULO I

Transformaciones americanas de la épica culta: hagiografía y posicionamiento colonial en VSR

Uno de los principales desafíos que VSR ofrece a los lectores familiarizados con la poesía épica culta hispánica es el de su carácter sintético respecto de las distintas tradiciones discursivas que lo conforman. Por una parte, se refleja en dicho género narrativo la tradición clásica (grecolatina) que, a su vez, aparece mediatizada y enriquecida por la renacentista (principalmente de los estilos derivados de los célebres poemas de Ludovico Ariosto y Torquato Tasso¹). En segundo lugar, figura la vertiente hispánica de la épica culta del Renacimiento que se extiende, ya en el periodo barroco, desde mediados del siglo XVII hasta inicios del siglo XVIII. Finalmente, se debe

¹ Aquí cabe recordar lo dicho por Frank Pierce en su célebre estudio sobre los modelos de la poesía épica hispánica del Siglo de Oro: “Su obra (la de Tasso) era, sin duda, más fácil de imitar que la de Ariosto, porque ofrece una estructura nítidamente definida que requería un solo héroe y tema central, susceptible de variaciones limitadas. . . La Liberata tenía otro mérito más: su parentesco con la Eneida y con el Orlando furioso, los dos modelos tan utilizados por los predecesores y contemporáneos de Tasso” (La poesía épica del Siglo de Oro 306). Ciertamente, Gerusalemme liberata de Torquato Tasso constituye un modelo fundamental de la épica hispánica posterior. Hay que tener en cuenta -en lo que toca a la trama misma de VSR- que dicho poema ofrece ya un paradigma narrativo en el que valores como la “fe cristiana” y el “heroísmo cortesano” aparecen estrechamente ligados a la ficción épica. Por su parte, el célebre poema de Ludovico Ariosto, como bien lo recuerda Cesare Segre, a diferencia del Orlando innamorato de Boiardo, abandona en la misma medida la koiné culta de su época (preñada de latinismos y variantes dialectales del norte de Italia) y adopta las influencias de los principales autores toscanos: Dante, Boccaccio, Petrarca y Poliziano (“Introducción” 22). No obstante, para considerar la épica italiana anterior al ciclo inaugurado por Boiardo, véase el estudio de Enrico Musacchio sobre el poema L’Italia liberata dai Gotthi de Giovan Giorgio Trissino, publicado en Roma el año de 1547 (Musacchio 334-352).

Asimismo, conviene incorporar a la discusión sobre la historia de la poesía épica hispánica, en el substrato románico, las categorías acuñadas recientemente por Antonio Prieto y José Lara Garrido. Prieto (1980: 117-178), al proponer su categoría del canon de Ferrara, explica que dicha corte fue un fructífero caldo de cultivo para la épica culta del Renacimiento. Ercole I d’Este, casado con Eleonora d’Aragona, propició una serie de traducciones de poetas griegos y latinos, así como la consagración del estilo petrarquista en la poesía de su corte. Dicho canon se inicia, pues, con la publicación del Orlando innamorato de Matteo Maria Boiardo, el cual tendría como giunta el poema de Ariosto (128 – 135). Por su parte, Lara Garrido (1999: 58-77) -sin apartarse demasiado de la hipótesis de Prieto- propone la categoría de canon romancístico para referir aquella producción narrativa en verso, cuyos principios configuran “un campo de escritura y un horizonte de expectativas que funciona a lo largo de la conformación histórica de la amplísima serie de romanzi (58, subrayado original)”. No obstante las sutiles diferencias en ambas abstracciones sobre la materia narrativa aquí consignada, conviene subrayar el hecho de que para ambos pensadores, tanto la constitución de una leyenda mítica fundacional como la glorificación genealógica de estirpe y nación (Prieto 1999: 143) constituyen una parte fundamental de la retórica de dicha especie narrativa.

atender, sobre todo a través de la intertextualidad con la épica hispánica de tema americano y las hagiografías santarrosinas, a la idiosincrasia colonial del texto que, si bien no lo excluye de la poesía épica culta, sí remarca sus particularidades americanas así como la especificidad ideológica del poema en sí; en tal sentido, VSR acusa también su filiación respecto del pensamiento de las elites criollas y, asimismo, el sentimiento de pertenencia a un suelo americano por parte de la heroína y el narrador del mismo. Esta posición específica colonial es un elemento fundamental para comprender que la actualización del género épico que este lleva a cabo revela, en última instancia, el posicionamiento discursivo del narrador del poema.

El objetivo de este capítulo es justamente proponer una respuesta a la interrogante sobre cómo es que la historia de la colonia americana se representa mediante actualizaciones de las formas y tópicos narrativos, por una parte, de la épica culta² y, por otra, del relato hagiográfico santarrosino. Resulta importante, por ello, pensar la función específica que VSR desempeña dentro de su marco de enunciación -la ciudad capital del Virreinato del Perú-, así como en las particularidades del posicionamiento discursivo del narrador. Si bien el poema del Conde de la Granja no se dirige

² Paul Firbas, en un iluminador artículo, nos recuerda que la poesía épica americana se compone de un conjunto de textos que “siguen las características formales de la poesía épica culta renacentista, y cuya materia o lugar de escritura son americanos” (2002: 832). Si bien todavía no existe un estudio suficiente que haya abordado de manera directa la problemática de la épica colonial, estudiosos como el ya citado Paul Firbas, concentrándose fundamentalmente en la producción épica de la primera mitad del siglo XVII, han sabido desbrozar el camino desde la investigación difundida mediante artículos especializados y, en el mejor de los casos, a través de ediciones críticas de los poemas en cuestión. Él, por ejemplo, ha sostenido una de las lecturas más interesantes e innovadoras al respecto, sobre todo cuando afirma que “el género épico busca fundar nuevos espacios y proveer orden y jerarquías a las nuevas sociedades” (2002: 832). Asimismo, sostiene en otro lugar que dicha “segunda fundación de las ciudades” cumplía, en efecto, “una función análoga a la fundación de las ciudades letradas” (2000: 206).

Por su parte, el ambicioso volumen de Juan Bautista de Avallé Arce (2000) no deja de ser una vista panorámica de los poemas escritos en un contexto colonial más o menos conocidos. Así, el eminente cervantista sostiene que La araucana de Alonso de Ercilla “será el modelo declarado, acatado e imitado durante toda la épica colonial”. Finaliza, además, aseverando que lo dicho es una “afirmación de consenso universal” (11). Además, de concentrarse en aspectos como “el verismo de la épica medieval española” (tema que ya ha sido comentado seriamente por Paul Firbas (2006: 76-77) en su edición de Armas antárticas) comenta los poemas épicos de tema americano que él considera más relevantes: La araucana de Alonso de Ercilla (el modelo por excelencia), el Arauco domado de Pedro de Oña, Elegías de varones ilustres de Indias de Juan de Castellanos, Argentina de Martín del Barco Centenera, el Bernardo del obispo Bernardo de Balbuena y La Christiada de fray Diego de Hojeda.

expresamente a la corte virreinal³, recrea una temática marcadamente americanista al fusionar el relato hagiográfico de santa Rosa de Lima con las formas propias de la épica culta. Por una parte, VSR marca el ingreso de la historia de la ciudad de Lima -a través de la santa que la representa junto con el resto de América y las Filipinas- al espacio canónico de la antigüedad y de la Historia Salutis y, por otra, constituye en buena medida una segunda fundación simbólica de la misma en tiempos en los que, para algunos, la ciudad de Lima comenzaba a perder el lustre de su gloria⁴. Por dichas razones, su publicación en la ciudad de Madrid⁵ resulta mucho más que convencional: ciertamente el poema no se dirige a las autoridades virreinales ya que busca, por una parte, evitar el aplauso evidente y, por otra, resaltar la autoridad proveniente de España y no la que se gesta en los virreinos del Nuevo Mundo. Por eso apela, en cambio, al reconocimiento de los lectores doctos y píos de la misma capital del Imperio. VSR configura de una manera bastante singular una ortodoxia colonial en la que el suelo americano (y sus frutos terrenales y espirituales como es el caso de Rosa de Lima) es

³ Tal es el caso de poemas como La Christiada (1611) de fray Diego de Hojeda y Armas antárticas (fines del siglo XVI a 1609 aprox.) de Juan de Miramontes Zuázola, los cuales están dedicados expresamente al virrey-poeta don Juan de Mendoza y Luna, marqués de Montesclaros quien se desempeñara como tal entre 1608 y 1615. Ya he destacado la importancia del hecho de que sendos poemas de inicios del siglo XVII estén dedicados a la figura del marqués de Montesclaros (Vélez 2008: 287-308). Durante el siglo XVII, siendo plausible ya el influjo de La araucana, se configura en la épica americana escrita desde el Virreinato del Perú un nuevo orden político. Muerto Felipe II el 13 de septiembre de 1598, aparecen durante los primeros años del siglo inmediato dos poemas épicos que, en lugar de dirigirse retóricamente a la persona del Rey, lo hacen a la de su representante en las Indias; en este caso particular, el marqués de Montesclaros. Así, el nuevo centro de poder se traslada a la capital limeña desde la cual, ahora, habría de irradiarse un nuevo orden. VSR, pues, habrá de seguir en parte dicha nueva formulación del statu quo del gobierno americano. Ciertamente la exaltación del suelo americano será una constante, mas no la de considerar al Virrey como la más alta autoridad. Para ello, véase el Apéndice biográfico sobre el pleito entre Oviedo y Herrera y el conde de Lemos.

⁴ Luis Miguel Glave nos recuerda que “[a] fines del siglo XVII, el Conde de la Monclova, último virrey de la era de los Austrias en Lima, al llegar a su sede virreinal quedó sobrecogido por la “opulencia decaída” que transmitía el ambiente” (142). Lo dicho, probablemente, se debe a la condición ruinosa que Lima asumió luego del terremoto de 1686. Asimismo, recuerda el historiador que por entonces Juan del Valle y Caviedes, español americanizado como el conde de la Granja, ya producía su mordaz literatura caracterizada por señalar el “esplendor postizo y perdido” de la ciudad de Lima (142).

Para una discusión más actual sobre la visión negativa de la ciudad de Lima durante los siglos XVII y XVIII véase el libro de Pedro Lasarte; con especial énfasis, su capítulo V, “Juan del Valle y Caviedes: crónicas satíricas de la Lima virreinal” (179-210).

⁵ Véase el Apéndice II de la presente investigación.

materia de encomio, sin extender dichos elogios a las autoridades estrictamente coloniales⁶. Que Oviedo y Herrera no se dirija en ningún momento a la autoridad inmediata (el Virrey) podría no ser una omisión inocente, sino más bien la demostración de su plena conciencia de la soberanía imperial; de la misma manera que la omisión que Oviedo y Herrera hace de la invocatio Musæ convencional se justifica por la temática sacra y al mismo tiempo americana de su canto (Vélez 2003: 125-126):

... de sagrada heroyna canto las glorias,
que nació ROSA para ser Luzero,
y con humilde corazon profundo,
truimphò de Luzifer, de sì, de el mundo (VSR I, 1).

... tu (ROSA) eres la Musa, que me inspira:
presta a la voz retóricos colores,
y tus virtudes dictalas tu propia,
pues solo tu de ti, puedes ser copia (VSR I, 7)⁷.

⁶ El concepto que Juan Carlos Estenssoro propone de ortodoxia colonial se vincula estrechamente con los alcances sociopolíticos del III Concilio Limense (248-249). Enmarcada en el entorno de dichos procesos de evangelización, Estenssoro entiende la ortodoxia colonial como la cristalización de un canon de la difusión del credo católico a partir de las traducciones en lenguas amerindias, las mismas que, además, reformularían el mismo pasado indígena, del cual sus lenguas sirven como vehículo para la evangelización (252).

A propósito comenta el caso del Inca Garcilaso de la Vega cuando este, en su afán por demostrar el defectuoso conocimiento que los españoles tenían de las lenguas americanas, propone como significado de la voz Pachacamac el de “el que da ánima al mundo”; es decir, que el Inca sigue en el fondo la traducción que de dicha voz se estipuló en el Concilio (252-253). La ortodoxia entendida por Estenssoro tiene, desde luego, claras implicancias teológicas en vista de que sus hipótesis confirman la eficacia de los concilia Limensis (sobre todo el tercero), a saber, la instauración de un dogma católico desde el cual se reinterpreta el pasado de los gentiles andinos para construir con el mismo un presente y un futuro coloniales firmemente afianzados en la Historia Salutis de la Iglesia Romana.

⁷ Cito por la edición matritense de 1711 consignada en nuestra Bibliografía. Los números romanos corresponden al canto y los arábigos, a las octavas de los mismos. Los literales designan a los versos de las octavas.

Desde un inicio, pues, se percibe la intención que tiene el autor por resaltar la especificidad de su proyecto: por una parte, se trata de afirmar la temática americana mediante la reescritura de la vida de santa Rosa (que llega inclusive a reemplazar a la misma Musa Calíope, patrona de la poesía épica); por otra, en cambio, se trata de dirigirse hacia la máxima autoridad imperial para resaltar la direccionalidad de su discurso, a diferencia de poemas épicos coloniales como los de Diego de Hojeda o Juan de Miramontes, en los que la autoridad virreinal constituye su instancia superior de apelación (Vélez 2008: 287-290). Entre las octavas 74 y 77 del primer canto, el Conde de la Granja había de invocar a Carlos II como monarca supremo del Imperio para promover en él la imagen última de la consumación de la soberanía de la Casa de Austria: este monarca sería, pues, el elegido para la conquista del Nuevo Mundo (VSR I, 75).

En tal sentido, resulta relevante atender el hecho de que Oviedo y Herrera haya elegido la poesía épica religiosa para fijar las coordenadas de la Lima que encarna los ideales de la elite criolla; a saber, una ciudad que es representada en el poema como hispánica y católica, en la que los indios-idólatras no forman parte del gobierno de la misma⁸ y los extranjeros-herejes, como lo pueden ser aquellos provenientes de naciones protestantes, son rechazados gracias al poderío religioso y militar de sus ciudadanos⁹. Ciertamente, la épica religiosa representa un terreno más que fértil al momento de elaborar un discurso relativo a la hegemonía imperial: en vista de que España se

⁸ Ya José Antonio Mazzotti ha señalado que en VSR predomina una visión “antiindígena” que representa los intereses políticos de los españoles peninsulares y la de los criollos (“Solo la proporción es la que canta”: 62). Dicha interpretación puede ser confirmada, además, a partir de las evidencias documentales que atestiguan el enfrentamiento entre Oviedo y Herrera y la máxima autoridad virreinal (conde de Lemos), la misma que procuraba la salud de los indios como medio de la conservación de la República (véase sobre todo la carta que el conde de Lemos dirigió a Luis Antonio de Oviedo y Herrera el 3 de diciembre de 1699, AGI Lima 71 L.2. N.4). Véase, asimismo, el capítulo III de la presente investigación para atender con mayor detalle el pleito entre el conde de Lemos y Oviedo y Herrera.

⁹ En el capítulo III se trata con mayor detalle el tema de la piratería y de cómo dicha práctica es asimilada en VSR como un tópico narrativo.

concebía como el Orbe Católico por excelencia (baluarte de la cristiandad que da guerra al protestantismo anglogermánico y que promueve la conquista del Nuevo Mundo mediante la extirpación de idolatrías y la promoción de iconografías sincréticas), un relato como el de la épica religiosa consagra su razón de ser y, sobre todo, permite a las colonias ultramarinas ingresar dentro del proyecto de la Historia Salutis gracias, como en el caso del presente poema, a la sistematicidad de la retórica hagiográfica y a la capacidad que dicho género tiene para legitimar la historia del suelo americano. Igualmente, el orbe colonial a través de los parámetros formales propios de la poesía heroica consigue instalarse en el espacio consagrado de la Historia del mundo antiguo, junto con los antepasados notables de Europa. En ese sentido, conviene reflexionar si es que un producto como VSR -en el que la Retórica encuentra todavía un punto de articulación respecto de la Teología, en tanto sistema de interpretación de textos- refleja aquello que estudiosos como Fernando Rodríguez de la Flor denominan teopolítica¹⁰ (2003: 3).

En este capítulo, además de establecer la ubicación de VSR respecto del corpus maior de la épica culta, haré hincapié sobre su intertextualidad: por una parte, la más evidente es aquella que relaciona al poema con las hagiografías santarrosinas de la segunda mitad del siglo XVII; por otra, está también aquella relación mucho menos explícita entre el poema y la discursividad criollista que interpreta el sentido político del culto santarrosino a través de los sermones. Esta última, acaso por la densidad de sus contenidos discursivos, bien podría constituir una investigación independiente. Aquí,

¹⁰ Para Rodríguez de la Flor el término teopolítica alude necesariamente a aquella “totalidad imperial hispana” que “no deja de invertir empeños en el campo de lo factual, de lo material, y no pierde nunca enteramente de vista la perspectiva de la necesaria conquista material del mundo” (2003: 3). La esfera de acción, pues, que constituye esta teopolítica remite necesariamente al “componente imaginario” sobre el cual se proyecta una trascendencia específica y providencial para enmarcar los procesos de colonización del mundo americano. En ese sentido, la teopolítica constituye una suerte de doctrina de las doctrinas (así como la Retórica es el código de los códigos), mediante la cual la ideología imperial se vuelve impermeable a toda crítica e, inclusive, a las derrotas fácticas del accionar bélico.

desde luego, nuestras apreciaciones sobre las hagiografías y los sermones santarrosinos quedarán sujetas a la interpretación que esbozamos sobre el significado político del poema.

1.1 VSR y las negociaciones de la épica culta hispánica: sobre el concepto de héroe y sus relaciones intertextuales

Como bien lo señala Antonio Prieto, la épica culta renacentista nace con lo que él mismo denomina el canon de Ferrara. El éxito del Orlando furioso traería durante todo el siglo XVI un impacto trascendente sobre la poesía narrativa de materia caballeresca. Así, ya en el año de 1553, Jerónimo de Urrea publicaba su célebre traducción castellana del Furioso, con lo cual el prestigio estrófico de la ottava rima se aseguraría en el cultivo de la poesía épica hispánica¹¹.

Con la llegada del ciclo ariostesco a España, además, hacían su ingreso dos de los principales y consagrados cantores de la musa Calíope: Virgilio y Lucano. Para entonces, el autor de la Eneida ya era considerado como el modelo a seguir, clásico por excelencia en la medida en que supo compendiar los dos poemas homéricos tenidos por canónicos. Este, a su vez, presentaba los hechos pasados, la res gesta, en un estadio mítico. Por su parte, Lucano representaba una forma distinta -aunque igualmente prestigiosa- de entender la poesía heroica, en la medida en que permitía introducir hechos del presente histórico (Prieto 119) y, asimismo, mantenía ciertas formas prestigiosas de la épica virgiliana. Estos dos grandes hitos de la épica latina conformaron al menos dos maneras distintas de concebir el pasado: Virgilio lo canta desde la apoteosis del mito propio del imperio triunfante y Lucano, desde el pesimismo

¹¹ La edición bilingüe del Orlando furioso realizada por Cesare Segre y María de las Nieves Múñiz (2002) reproduce la traducción de Urrea.

propio de quien ha perdido en la batalla¹². De esta manera, se comprende la necesaria comparación que se hace del Conde de la Granja respecto de estos dos grandes paradigmas poéticos en los preliminares de su poema. El círculo de letrados (o humanistas) españoles peninsulares y criollos que participa de la elaboración del aparato crítico que presenta su obra nunca perdió la perspectiva de su objetivo: si bien se trata de demostrar que el autor ha sabido practicar una sana imitatio respecto de sus modelos precedentes, consigue, con la elección de la fábula y la heroína, superar ética y moralmente los intentos anteriores. Asimismo, puedo adelantar que la persona de santa Rosa -es decir, su cuerpo mismo- resulta ser como el de cualquier criollo de Lima: un microcosmos del cuerpo político, de su civitas o comunidad¹³.

De esta manera, los prologuistas del poema muestran una clara necesidad, en primer lugar, de comparar al poeta en cuestión con sus antepasados consagrados; a los que, las más de las veces, supera. Así, en su “Censura”¹⁴ don Miguel Núñez de Rojas¹⁵ afirma que Luis Antonio de Oviedo y Herrera es un poeta que no olvida la obligación del

¹² David Quint ya ha explicado en qué medida el poema de Virgilio se corresponde con la visión del mundo imperial que vence y que el de Lucano representa la visión de la república derrotada. El mismo Quint, en el capítulo cuarto de su estudio (131 - 209) explica cómo el poema De bello civili, más conocido como Pharsalia (porque toma el nombre de la más celebre de las batallas ahí narradas) representa otra tradición respecto de la virgiliana. Quint, al respecto, nos recuerda que “[t]he Pharsalia gives back to the vanquished republicans their story of resistance and keeps that story alive in historical memory” (133).

¹³ No obstante, existen posturas como las de Frank Graziano, para quien “la fracasada salvación colectiva prometida por el catolicismo imperial” encontró una solución en el misticismo americano de inicios del siglo XVII (2002: 11). Ciertamente, el misticismo representa un fenómeno subjetivo de corporalización mediante el cual se establece un diálogo más o menos directo con la esfera trascendente del credo católico (en vista de que el santo consigue unirse con el cuerpo místico de Cristo sin la necesidad de acudir a los sacramentos), sin embargo, no se debe olvidar que tanto los proyectos de beatificación y posterior canonización son llevados a cabo por grupos sociales (principalmente criollos) cuyos intereses, en última instancia, son políticos.

¹⁴ En vista de que los textos preliminares carecen de numeración, esta se coloca entre corchetes [].

¹⁵ Miguel Núñez de Rojas fue un jurista que nació en Lima el año de 1676. Hijo del oidor Miguel Núñez de Sanabria y de doña Gregoria de Rojas estudió jurisprudencia en Lima y se graduó de doctor en ambos derechos en la Universidad de San Marcos. Finalmente, se trasladó a España donde llegó a desempeñar la judicatura privativa de secuestros. Luego, ascendió al cargo de consejero del real y supremo Consejo de las Órdenes en 1730. Murió el 18 de enero de 1731 siendo caballero de la Orden de Santiago (Milla Batres 323). Su importante biblioteca, así como el amplio dominio que sobre la misma poseía, es aludida tanto en el tomo cuarto del Theatro critico vniversal de Benito Feijóo (106) como en el Diccionario de Luis Antonio Eguiguren (209).

historiador y por eso “teje” su ficción tan solo para “hermosear la verdad” (f. 9). En ese sentido, Núñez de Rojas sostiene que VSR, a diferencia del poema épico-histórico por excelencia, no es “fatigoso” (f.9) y para ello pondera a su autor como superior a Lucano¹⁶. De igual manera, el doctor don Pedro de la Peña¹⁷, en su “Parecer” compara a Luis Antonio de Oviedo y Herrera con Virgilio al afirmar que, habiendo nacido el primero en la Mantua Carpentana (Madrid), era digno de ser llamado “Mantuano” como el autor de la Eneida (fol. 2). Siguiendo las ingeniosas comparaciones de estos dos comentaristas, conviene considerar aquellas realizadas por don Fernando Carrillo de Córdova¹⁸ en su “Juyzio del poema”. Carrillo inicialmente establece una clara

¹⁶ Conviene recordar que Lucano fue conocido en España desde la primera traducción de su opera magna bajo el ambiguo apelativo de “historiador”: en 1530 se imprimió una traducción de la Pharsalia realizada por Martín Lasso de Oropesa, titulada La hystoria que escriuio en latin el poeta Lucano: trasladada en castellano (Pierce 1968: 365). El catálogo de Pierce consigna al menos siete reimpresiones de esta traducción a lo largo del siglo XVI. Ya en el XVII, en 1684, se publicaba La Farsalia, poema español, traducción de Juan de Jáuregui (365).

¹⁷ Las escasas noticias biográficas de Pedro de la Peña las he podido obtener del mismo poema, del “Testamento” del conde de la Granja que se conserva en el AGN y del Diccionario de Mendiburu. Aquel, según se consigna en el primer folio de su “Parecer”, era para inicios del siglo XVIII racionero de la Catedral de Lima, catedrático de prima de Sagrados Cánones en la Universidad Real de San Marcos y consultor del Santo Oficio de la Inquisición del Perú. Asimismo, Mendiburu nos recuerda que este criollo nacido en la ciudad de Lima estudió en el colegio real de San Felipe y, posteriormente, fue catedrático de prima de leyes y de cánones en la Universidad de San Marcos. De esta fue rector en el periodo de 1718 a 1720 (Mendiburu 364). Por su parte, tanto el “Testamento” del Conde, como la dedicatoria de su Poema sacro de la pasión de nuestro Señor Jesu-Christo, nos revelan una filiación mucho más estrecha entre el lector y el autor de VSR. En dicho “Testamento” se menciona dos veces a Pedro de la Peña: la primera de ellas alude a este como tío de Rosa María del Salvador, hija del conde que era subpriora del Monasterio de Nuestra Señora del Prado. De la Peña, en vista de que el padre no se podía hacer cargo de las mesadas correspondientes de su hija (la suma de cien pesos anuales) había asumido los costos de su sobrina (f.326 r.). En seguida, en el folio 329 v. el conde de la Granja estipula que en caso de que su esposa no pueda asumir las responsabilidades familiares post mortem. De la Peña sería nombrado albacea de sus hijos, así como tenedor de sus bienes. Sin duda se trataba de una persona muy próxima al entorno familiar de los condes de la Granja (acaso carnal o político), pues como consta en el “Inventario” de los bienes que la condesa de la Granja mandó hacer a la muerte de su esposo Pedro de la Peña aparece una vez más como custodio de “quatro candeleros grandes de plata, dies platos, los seis medianos y los quatro menores que pesan sesenta y tres marcos y quatro onzas” (fol. 334 v.). En la “Dedicatoria” que el Conde de la Granja le hace a De la Peña en su Poema sacro lo menciona, por lo demás, explícitamente como su primo. Sin embargo, no hemos podido determinar si se trata solamente de una parentesco político. Esta proximidad, acaso, sirva para explicar el conocimiento que el canónigo tuvo respecto de la biografía de Oviedo y Herrera: resta decir que de todos los textos preliminares el de Pedro de la Peña es el que mayor información biográfica contiene respecto de la trayectoria político-militar del Conde de la Granja.

¹⁸ Una vez más, el Diccionario de Mendiburu nos sirve para completar algunas referencias biográficas. El coronel Fernando Carrillo de Córdova, marqués de Santa María de Pocoyan, nació en Lima. Fue alcalde ordinario entre 1726 y 1746. Mendiburu, además, refiere que dicho marqués era “muy contraído al cultivo de las letras”. Se consigna, por lo demás, el “Juicio” al poema del Conde de la Granja como uno de sus aportes a las letras (433 – 434).

genealogía poética para VSR y su autor. Para este son cuatro “los hijos del Sol” (Apolo) que presiden la “cátedra de prima” de la “Universidad del Parnaso”: Homero, Virgilio, Tasso y Camões (fol. 1). El autor de VSR, sin lugar a dudas para el generoso comentarista, ha conseguido igualar el esfuerzo de sus predecesores. Más adelante, realiza una interesante comparación entre el Conde y el mismo Virgilio cuando comenta el uso de la “alegoría” por parte de Oviedo y Herrera: afirma Carrillo que Homero no supo entrelazar el relato alegórico con la fábula de los poemas. Virgilio, según anota, corrigió dicho yerro homérico y es por eso que el Conde de la Granja, al seguir al modelo latino ejecuta de manera extraordinaria el uso de la alegoría en su relato. Comenta Carrillo la inclusión de los personajes Vilcaoma y Yupangui como representaciones de la “ambición” y la “traición” respectivamente (fol. 8). Resulta, pues, evidente que los primeros testimonios de lectura que se tienen de VSR acusan una marcada voluntad por afirmarlo como un poema épico (o heroico) a partir de una primera comparación de su autor respecto de aquellos otros consagrados dentro del canon de la épica clásica y moderna como es el caso de las alusiones a Torquato Tasso y Luys de Camões.

Además del reconocimiento del autor en tanto “poeta épico” realizado por sus prologuistas, se debe tener en cuenta que, desde el punto de vista formal, VSR fue considerado indefectiblemente como un “poema heroico”, tal y como se consigna en el título mismo de la obra. En la segunda parte del estudio introductorio de su edición de Armas antárticas, Paul Firbas ha reflexionado de manera concisa y oportuna sobre la etimología del apelativo de “heroica” que designa a la poesía épica culta (2006: 69 – 115). Firbas nos recuerda que el término “heroico” fue el más común al momento de calificar aquello que nosotros denominamos “épica culta” de los siglos XVI y XVII. Así, los vocablos “épico” (epicvs, cultismo latino para referir el επος griego) y

“epopeya” resultan ser usos eruditos mucho más restringidos (Firbas 74 – 75). Firbas, pues, confirma que “[e]s siempre el carácter “heroico” de los hechos narrados lo que les confiere identidad a estos textos” (75). Asimismo, al consultar su significado en el Tesoro de la lengua castellana o española de Sebastián de Covarrubias (1995), se puede apreciar que permanecía vigente una cierta confusión respecto de su significado, inclusive en la esfera de los tratadistas. “Heroico” puede ser el hecho, la gesta, que “vale ilustre, grande . . . que cerca de los antiguos significaba tanto como hombres que, no embargante fuesen mortales, eran sus hazañas tan grandiosas que parecía tener en sí alguna divinidad (629).” No obstante, también puede referir al metro de un tipo de poesía. Covarrubias señala que un poeta épico es aquel que escribe versos heroicos, los cuales no necesariamente aluden a las “hazañas de varones ilustres” (483), sean verdaderas o fabulosas, sino a la cantidad silábica de un verso específico. En tal sentido, se puede advertir un pensamiento próximo al que plantea Alonso López Pinciano en su Philosophia antigua poética: ahí, el tratadista consigna que “se dijo épica y epopeya del metro heroyco con que se hace la imitación, y que heroyca también se dize porque es imitación de héroes y personas gravísimas” (150). Si bien para López Pinciano el metro heroico español por excelencia fue el dodecasílabo -usado por Juan de Mena en su Laberinto de fortuna-, ya durante el siglo XVI, con la aparición del Orlando innamorato de Matteo Maria Boiardo, el endecasílabo pasó a ser el metro por excelencia de la épica culta, así como la ottava rima fue el molde estrófico que lo contuvo¹⁹.

En tal sentido, prácticamente todos los textos preliminares de VSR concuerdan en que este se trata de un “poema heroico”²⁰. La “Aprobación” del teólogo Juan de las

¹⁹ Inclusive el tratadista Daniello Bernardino, en su Della poetica, señalaba ya por el año de 1536 que la poesía heroica o épica tenía que ver con el tema tratado por encima del metro empleado (recuérdese una vez los endecasílabos de rima blanca del poema de Trissino) (Williams, Ralph 449-450).

²⁰ Aun cuando los poemas laudatorios de los preliminares aluden muchas veces a VSR en tanto poema “heroico” no creo pertinente ahondar en explicaciones sobre los mismos. Por su parte, los textos “críticos” del inicio del poema resultan ser mucho más adecuados para los fines de esta investigación, pues se trata de opiniones que buscan relacionar al poema del Conde de la Granja con una tradición

Evas²¹ lo hace en el folio 6 de su texto cuando trata de imitar las octavas reales de Oviedo y Herrera en un poema laudatorio (“En su discreta pluma delineada” fol. 7). Por su parte, Núñez de Rojas en su “Censura” reconoce que la “vida de la Santa [Rosa] escrita en prosa” (fol. 7) es una forma de transmisión de su leyenda hagiográfica que puede ser consonante con las modas y gustos de las gentes, pero que no necesariamente guardan relación con el “asunto” elevado de la misma. Es por eso que ve en la forma del “poema heroico” un “medio proporcionado” (fol. 7). Asimismo, tanto el “Parecer” de Pedro de la Peña como el “Juyzio del poema” de Fernando Carrillo de Córdova definen a VSR como un “poema heroico”. En primer lugar, De la Peña juzga el poema como heroico en la medida en que este elige un sujeto (la santa) cuyas virtudes son ejemplo de heroicidad cristiana²² (fols. 5 – 6).

Era claro que la elección de santa Rosa de Lima como protagonista del poema se imponía como una razón de fuerza mayor para afirmar que se trataba de un poema heroico tanto en el sentido clásico como el cristiano. No obstante, el “Juyzio” de Carrillo de Córdova ofrece razones mucho más consistentes sobre por qué VSR debe ser leído como un magistral ejemplo de dicho género narrativo. Comentando nociones de preceptiva literaria, el prologuista afirma que el poema del Conde de la Granja acusa “una observancia regular de las estrechissimas leyes de la Epica” (fol. 5). Ante todo

precedente y para ello se sirven muchas veces de valiosas justificaciones literarias e históricas en menor grado. No obstante, consigno aquellos poemas en los que se menciona a VSR como “poema heroico”:

- “Perillustri viro comiti de la Granja, Heroicum Hispanum Poema LA ROSA pangenti” y “Heroico poemati, La Rosa A perillustri Domino Comite de la Granja, Limæ in Peruvio composito. Carmen Heroicum pangebatur” del padre José Rodríguez (escritos en latín)
- “Optimo parenti, et domino colendissimo D. Ludovico de Oviedo & Herrera, Comiti de la Granja Iacobæo Equiti de Heroico poemate la ROSA inscripto” de su hijo Luis Aniceto de Oviedo y Herrera (escrito en latín)

²¹ En el encabezamiento de su “Aprobación”, se afirma que era, al menos para el 21 de mayo de 1711, “predicador de su Magestad de los doce de número, capellán de honor y mayor del real Convento de Santa Isabel de la corte madrileña, calificador de la Santa Inquisición y de sus juntas secretas, examinador sinodal del Arzobispado de Toledo y teólogo de la nunciatura de España” (fol. 1).

²² Más adelante, se alude al tratado de Baltasar Gracián, El héroe, al momento de explicar las connotaciones religiosas del adjetivo heroico, sobre todo en el formalismo propio de la hagiografía.

celebra la elección de la heroína y recuerda que anteriormente ya autores como Platón²³, Plutarco y Tasso habían incluido en sus obras a “las hembras de virtud heroyca, por consistir esta en las dotes del Alma” (fol. 5). En ese sentido, la elección de santa Rosa, no pudo ser la de “mas alto Sujeto”, pues en su breve vida se respiran “celestiales olores de virtudes heroycas” (fol. 5). Asimismo, Carrillo interpone a su reflexión de índole preceptista un hábil reclamo a la historia del Imperio:

. . . cuyo divino triumpho [el de Rosa respecto de las “humanas pasiones], aun no colocado en su esfera, por el devil buelo de la historia, demandava à la Poetica la remontada sublimidad de sus plumas, como porque teniendo el merito infeliz de la nobleza de este Reyno rezagado innumerable sueldo de honor glorioso en las cerradas arcas de el silencio, era digno empeño de la elevada cortesania de tan superior talento, pagar en la moneda de oro de su estilo las militares acciones de aquel tiempo, para continuar en este de oy el afecto, que siempre le ha debido el Perú (fols. 5 – 6) [mi subrayado].

Carrillo y Córdova dirige su reflexión sobre el lugar de la enunciación del poema al autor del mismo. Para ello, en primer lugar, debe subrayar el hecho de que el “devil buelo de la historia” escrita desde la Metrópoli no ha dado cabida a la prodigiosa vida de la santa limeña en sus anales. Por eso, en seguida, reconoce que tan solo con la laudatio propia de la épica podría saldarse dicha deuda. Aludiendo eufemísticamente al prestigio de los españoles americanos, el comentador señala que “la nobleza deste

²³ Así, en el libro V de la República Platón afirma que la mujer puede desempeñar cargos públicos y ocupar puestos políticos en la polis en vista de que no hay mayor diferencia entre esta y el hombre (451c-d, 453a y 455c-d). La única diferencia para Platón, en vista de que hombres y mujeres pueden realizar las mismas funciones en la ciudad, estriba en la debilidad de esta (455d).

Reyno rezagado” (es decir, los méritos de la elite criolla) goza de un “mérito infeliz”, pues ha recibido como pago (sueldo) “honor glorioso en las cerradas arcas de el silencio”; es decir, gloria que no trasciende las fronteras del orbe colonial y que, a juicio de este, no recibe respuesta de la Metrópoli. Concluye la reflexión con una alusión directa a la biografía del autor, en tanto le recuerda que hace bien con reconocer la importancia de cantar las glorias presentes de la tierra que lo acoge sin vanagloriarse tan solo con sus pasados méritos militares de las campañas de Flandes. Se comprueba, por lo tanto, que para los lectores de VSR sus estatutos poético y retórico -conferidos por la sistematicidad del género épico- son, en última instancia, una justificación para consagrar de manera definitiva el prestigio del que hasta entonces no era más que un “reino rezagado”. Así, el posicionamiento discursivo del poema acusa la necesidad de expresar a través de una serie de discursos prestigiosos -como lo son la épica para la materia heroica y la hagiografía, para la religiosa- la consagración de la elite hispánica del virreinato del Perú, a través del microcosmos que constituye el caso paradigmático de santa Rosa.

Finalmente, con no menor tino, el mismo Fernando Carrillo de Córdova se preocupa en señalar el seguimiento que Oviedo y Herrera realizó para la escritura de su poema respecto de la preceptiva literaria clásica. Al comentar el estatuto de la inventio en VSR el prologuista asevera que su perfección consiste en la imitatio²⁴. Sin lugar a dudas, el peso que esta función recibe por parte de la crítica se relaciona con la valoración general que al menos el primer conjunto de lectores del poema otorga al sujeto épico, a la heroína del mismo: en la medida en que VSR es la adecuación de un personaje hagiográfico a los códigos de la poesía heroica, no debería sorprender que la imitación de los exempla de su vita siga siendo uno de los ejes sobre los cuales habrá de girar su

²⁴ En su Poética Aristóteles afirmó que la poesía, en general, podía ser vista como un conjunto de imitaciones (47a 13 – 16). Para una discusión contemporánea sobre preceptiva épica véanse los artículos de Thomas Greene y el de A. Donald Sellstrom.

valoración para la comunidad de creyentes y fieles del culto santarrosino. En líneas generales, se llega a la conclusión según la cual la “verisimilitud” del poema no llega a ocultar la “honesta desnudez de la verdad histórica” (fol. 6). Carrillo, pues, trata en todo momento de afirmar que el poema en cuestión es un documento -aunque artístico y, en tal sentido, aristotélicamente verosímil- de la historia, de la hagiografía de uno de los sujetos más relevantes del virreinato del Perú. Con ello, se habría de asegurar una lectura del poema que no solo sepa atender los méritos poéticos del mismo, sino que, además, descubra en él la verdad de la historia presente de las colonias, para celebrar de una vez por todas sus méritos y prodigios en el Viejo Continente; es decir, para abrir de una vez por todas las “cerradas arcas del silencio”. Finaliza Carrillo su “Juyzio” al comparar las estrategias poéticas de la poesía heroica usadas sabiamente por Oviedo y Herrera frente a los yerros de los antiguos: Virgilio erró en la elección de una materia heroica demasiado remota para su tiempo; Ariosto, al darle demasiado esplendor a una heroína indigna de este; Homero y Tasso, al negar la participación de mujeres como protagonistas; y, por último, Lucano, al carecer de inventio (fol. 9). De esta manera, se puede apreciar cómo es que la comunidad letrada a la que pertenecía el autor de VSR tuvo la imperiosa necesidad no solo de avalar los méritos estilísticos que su juicio pudo percibir entonces, sino de reconocer en el poema un documento de la historia reciente del virreinato del Perú que, además, actualizaba favorablemente un género prestigioso como el de la épica culta.

1.2 Épica y hagiografía: presencia de la épica sacra y las hagiografías santarrosinas de la segunda mitad del siglo XVII en VSR

1.2.1 La épica sacra

Ciertamente, la relación que VSR guarda respecto de sus modelos precedentes de épica culta hispánica se explica mejor desde la subvertiente “religiosa” o “sacra” de la misma. Así, la optimista afirmación del noble erudito, Juan Bautista de Avallé-Arce, para quien La araucana de Alonso de Ercilla es el modelo por excelencia de toda la épica colonial (11) se cuestiona al momento de analizarse un poema épico religioso²⁵ como el del Conde de la Granja.

En primer lugar, se debe atender a los modelos discursivos sobre los que VSR se construye. El poema de Oviedo y Herrera, como he comentado a lo largo de este capítulo, representa una conjunción entre dos géneros narrativos prestigiosos: la poesía épica y la hagiografía. De esta manera, se puede proponer que la celebración de la santa criolla podría realizarse de manera efectiva por el segundo de los modelos, dado que la hagiografía es la narración por excelencia que permite la alabanza del santo y, por extensión, de la comunidad a la que este pertenece²⁶. Más aún, si consideramos, junto con Thomas J. Heffernan, que los “textos escritos en y para la función de un culto iteran un sistema de valores aceptado de común acuerdo por la comunidad” (Sacred Biography

²⁵ Frank Pierce reconoce en la subespecie de la épica religiosa un vehículo óptimo para el espíritu contrarreformista del Imperio Hispánico (1944: 1). En este temprano artículo, adelantó juicios valiosos que hasta nuestros días resultan indispensable punto de partida: por ejemplo, señaló como las dos fuentes intertextuales más relevantes de dicha subespecie narrativa la Aeneis de Publio Virgilio Marón y la Gerusalemme liberata de Torquato Tasso (2-3). Si bien la relevancia del poema de Tasso para tales efectos no amerita mayor comentario, conviene señalar que la predilección del poema del Mantuano obedecía en esos días, no solo a la bien merecida fama del mismo por su innegable calidad y peso en la épica culta, sino también -para el caso específico de la epopeya religiosa- por el hecho de que este era tenido como protopofeta gracias a su célebre Bucolica IV. Dicha leyenda, que le valió el bautizo como Virgilius y ya no Vergilius, lo consagró como un modelo de las letras paganas que intuitivamente prefiguran la llegada de Cristo.

²⁶ Thomas J. Heffernan recuerda que la hagiografía -o “biografía sagrada” como él prefiere llamarla- es “un texto narrativo de la vita del santo escrita por un miembro de la comunidad de creyentes” (16, mi traducción).

18, mi traducción) la relevancia discursiva que la hagiografía presta a los fines ideológicos de la comunidad criolla queda más que subrayada. Por su parte, la llamada épica religiosa o sacra, tiene de sí una subespecie narrativa que desde fechas tempranas había ya asimilado muchas de las funciones discursivas de la hagiografía: se trata, pues, de los poemas épicos religiosos que tratan sobre la vida de santos y, en ese sentido, son también hagiográficos²⁷.

Lamentablemente, no existe ningún estudio que haya explicado las relaciones intertextuales entre dichos poemas y las hagiografías correspondientes²⁸; sin embargo, se puede llegar a tener una favorable visión panorámica de la cuestión si es que se atiende, cuando menos, a los ya maduros catálogos elaborados por Cayetano Rosell y Frank Pierce para establecer una modesta estadística que acuse la relevante presencia de dicha subespecie dentro del corpus de la épica culta durante los siglos XVI y XVII²⁹.

²⁷ Ya desde la década de 1580 podemos encontrar ejemplos plausibles: en 1584 Cristóbal Tamariz publicó en Sevilla un Martirio de los santos martires de Cartuja que padecieron en Londres. Asimismo, Gabriel de Mata publicaría en el año de 1587 en Bilbao las tres primeras partes de su Cavallero Asisio en el que se narran los hechos milagrosos de la vida de San Francisco de Asís. Por su parte, Lope Félix de Vega publicó en Madrid, en el año de 1599, su Isidro. Poema castellano. Mas solo en 1604 con la publicación toledana de Vida Excelencias y Muerte del Patriarca y esposo de Nuestra Señora San Joseph de José de Valdivielso el subgénero de los poemas épicos que reelaboran las vidas de santos alcanzaría gran notoriedad. El poema de Valdivieso, como lo señala Pierce, alcanzó 30 ediciones a lo largo del siglo XVII (1968: 292). Por lo tanto, se puede presumir que los poemas épicos religiosos de índole hagiográfica alcanzan un alto número de recepción a partir del siglo XVII.

²⁸ Margarita Peña publicó hace varios años un artículo en el que da cuenta de cerca de 13 poemas (sin contar las reimpressiones) que ella estima representativos respecto del subgénero religioso de la épica culta (108 – 113). Si bien el artículo sirve para recordar la existencia de poemas coloniales de los siglos XVII y XVIII muy poco estudiados en épocas recientes, este no ofrece ninguna explicación precisa respecto de su filiación con la épica sagrada italiana, es decir, con la poesía de Tasso y sus seguidores en la Península Ibérica (tan solo en la primera página del artículo menciona apresuradamente los poemas de Ariosto y Tasso, para decir además que estos recogen una vasta tradición encabezada por Virgilio y Lucano.) Asimismo, Peña comete el mismo error que muchos otros estudiosos al pensar que el Poema heroico hispano-latino panegyrico de la fundacion, y grandezas . . . de la ciudad de Lima del sacerdote criollo Rodrigo de Valdés es un poema épico, y más aún, de la vertiente religiosa (Vélez 2007: 370-371).

²⁹ Los datos bibliográficos aquí vertidos fueron tomados de la todavía imprescindible publicación de Frank Pierce, La poesía épica del siglo de oro (1968) que contiene un valioso “Catálogo cronológico de poemas publicados entre 1550 y 1700” (327 – 362); y del “Catálogo de poemas castellanos heroicos, religiosos, históricos, fabulosos y satíricos” (XIX – XXVII), consignado por Cayetano Rosell en el segundo volumen de sus Poemas épicos (1854). Asimismo, agradezco el valioso y dedicado trabajo de Stephanie D. Rohner, quien me ayudó con la organización de los poemas en grupos temáticos siguiendo la cronología de los mismos. De esta manera, pude determinar una modesta tipología de la poesía épica religiosa desde mediados del siglo XVI hasta la década de 1740 aproximadamente.

Para ambos géneros narrativos, el modelo paradigmático por excelencia es el de la vita Christi³⁰. De esta manera, las hagiografías buscaban, mayoritariamente a través de la vida de santos varones, evidenciar las similitudes entre la vida de estos y la de Jesucristo. En ese sentido, conviene constatar que tanto el primer poema épico-religioso del que se tiene noticia en España trata sobre la vita Christi como sucede respectivamente para el caso de América.

Con la Christo Pathia de Juan de Quirós, publicada el año de 1552 por Juan Ferrer en Toledo, se inició una vasta tradición de poesía épica religiosa que habría de dar sus frutos para el caso americano con La Christiada de fray Diego de Hojeda, poema publicado en Sevilla el año de 1611 por Diego Pérez. Así, desde la segunda mitad del siglo XVI se pueden contar ocho poemas dedicados a la vita Christi, de los cuales fue el último el de Francisco Hernández Blasco, Universal redempcion, passion, muerte y resurreccion de nuestro Redemptor Iesu Christo³¹ (Toledo, 1598) versión aumentada del que publicara en 1584. Por su parte, el siglo XVII se inicia con la publicación en Zaragoza, durante el año de 1605, de El solitario poeta, la qual trata de los Mysterios de la vida de Christo, y de la Virgen Santissima, de Alonso La Sierra. Además de tener en cuenta La Christiada de fray Diego de Hojeda, es menester recordar la edición aumentada del poema de Hernández Blasco, hecha por su hermano Luis durante 1613, la Vita Christi de Manoel das Povoas, publicada en Lisboa el año de 1614 y La Aurora de Christo de Luis de Belmonte Bermúdez publicada en Sevilla dos años más tarde.

³⁰ En el primer capítulo de su estudio, titulado “La función social de los santos” (17 – 45), Antonio Rubial García hace un breve y útil recuento de los orígenes de la hagiografía como documento histórico y literario. Señala, por ejemplo, que a diferencia de las Vitæ de Plutarco, la hagiografía no muestra las virtudes del hombre en sí como rasgo de su perfección, sino para mostrar en primera instancia la gloria de Dios (22).

³¹ En la introducción de su edición de la La Christiada, Frank Pierce ha explicado oportunamente la importancia que el poema de Hernández Blasco representa para la composición del poema de Hojeda (19 – 22).

No obstante la relevancia de algunos poemas específicos, conviene atender también a la épica religiosa de los siglos XVI y XVII como conjunto: ahí se puede observar que de un total de 224 poemas escritos e impresos entre los años de 1550 y 1700, los de asunto religioso constituyen el 40,18 % de la producción total: son, pues, poco más de 90 poemas los que se pueden identificar en los catálogos de Rosell y Pierce³². Atendiendo a la modesta clasificación de los poemas que he realizado a partir de los catálogos, sorprende el hecho de que las VC no igualen en número a aquellos poemas que tratan propiamente sobre las vidas de santos: los poemas que siguen el modelo de las vitæ Christi constituyen el 10,25 % (son 23 poemas en total, incluida la ya citada Christiada de Hojeda) frente al 12,5 % conformado por las 28 vidas de santos y santas que se escribieron siguiendo los modelos de la épica renacentista. Por otra parte, se debe subrayar el número mayoritario de las VSo (21 equivalentes al 75% del total de VS) respecto de los siete títulos de VSa (7 equivalentes al 25% del total de VS) que se pueden encontrar en los catálogos. Desde el poema anónimo Breve suma de la admirable conversion y vida de la gloriosa Magdalena publicado en 1587 (Pierce 1968: 336) hasta la publicación del poema de Juan Bautista Felices de Cáceres El Cauallero de Avila. Por la Santa Madre Teresa de Jesus. Poema heroico, publicado en Zaragoza en 1623, transcurrió un lapso de 37 años en los que siete vidas de santas fueron publicadas: una dedicada a Santa Teodora de Alexandría; dos a Santa Inés; y tres a Santa Teresa de Jesús. De esta manera, obviando las VM que se publicaron desde entonces, habrían de transcurrir 88 años para que el Conde de la Granja publicara en Madrid, la capital del

³² Para discutir en términos formales propongo la siguiente clasificación: los poemas que tratan de la vitæ Christi serán abreviados por las siglas VC; los que tratan directamente la vida de la Virgen María (o de las manifestaciones de la misma), por las siglas VM; los de vidas de santas, por VSa; los de vidas de santos, por VSo; los que tratan temas o vidas de personajes del Antiguo Testamento; por VT (veterotestamentarios); y los que abarquen temas menos delimitables como “el triunfo de la fe” o la vida de algún religioso, por las siglas PS (poema sacro).

Imperio, un poema heroico en el que se desarrolla la hagiografía de una santa americana recientemente canonizada el 29 de abril de 1671.

Todos estos datos bibliográficos y estadísticos solo confirman un hecho ya inferible: las vidas de santos, casi siempre adaptadas de las hagiografías, tuvieron una presencia marcada en la composición argumental de la poesía épica hispánica del Siglo de Oro; sin embargo, las vidas de santas no solo representan una muestra menor de dicha subespecie, sino que además estas tomaron sus temas (sus “heroínas” propiamente) de la tradición veterotestamentaria o la historia antigua como es el caso de María Magdalena, el de Santa Inés de Palermo o el de Santa Teodora de Alejandría (muertas las dos últimas en el año 303 d.C.) Así, VSR representa un caso extraordinario en el que la poesía épica religiosa colonial retoma sus bríos en un siglo en el que esta es ya prácticamente inexistente, sobre todo, para cantar las glorias de una santa americana en la misma ciudad de Madrid: Lima, pues, alcanzaba así un renovado prestigio en el centro del universo político y doctrinal que la había conformado.

Podríamos afirmar, por tanto, que para fines del siglo XVII e inicios del XVIII, tiempo que marca el fin de una era y el consiguiente cambio dinástico del Imperio Hispánico, aquella teopolítica supuestamente impermeable que había ya consolidado una mitopoética de la fundación y consolidación de la hegemonía española habría de trocarse en una nueva ortodoxia colonial, en la que Lima, como corte virreinal, habría de desempeñar una función destacada dentro de la historia providencialista. Dicha nueva ortodoxia, debe precisarse, no es del todo semejante a la que podemos encontrar en poemas épicos como los de Diego de Hojeda o Juan de Miramontes (Vélez 2008), pues en VSR no se trata necesariamente de ver en el Virrey una nueva autoridad política a la que se puede apelar en sumo grado. Por el contrario, el poema de Oviedo y Herrera reformula una ortodoxia en el sentido estricto, en la medida de que trata de subrayar en

todo momento la necesidad de proyectar el orden teopolítico irradiado por la corona por sobre las tierras del Nuevo Mundo; tierras que, por lo demás, ya han dado frutos de santidad (el nacimiento de Rosa de Lima) que corroboran la pertenencia de la historia americana a aquella universal-hispánica, cuyo sentido último se desprende de las Sagradas Escrituras que sustentan la leyenda fundacional de la Casa de Austria.

Se trata, pues, de vivir los nuevos tiempos en los que la palabra de Cristo ya ha sido difundida entre los habitantes del continente americano bajo el imperio de un orden político que reconozca la primacía de los habitantes hispánicos, criollos o peninsulares, por encima de los naturales y de los extranjeros advenedizos. El proyecto del conde se erige como un nuevo paradigma del poder político y la opulencia que (a diferencia de lo que años después hará Pedro de Peralta en la Lima fundada) excluye a las elites indígenas, tal como veremos más adelante. VSR consigna una representación del Orbe Colonial como cuerpo femenino que, en tanto se encarna en quien es esposa mística de Cristo, confirma su fidelidad a la Iglesia y al Imperio que la cela. Este será, sin duda, otro aspecto fundamental del poema que trataré oportunamente en el capítulo siguiente.

Por otra parte, además de tomar en consideración los textos hispánicos de épica religiosa se debe subrayar en VSR la presencia de uno de los poemas más prestigiosos de dicha subespecie narrativa que, asimismo, se menciona como uno de sus intertextos en los preliminares: se trata, pues, de la Gerusalemme liberata de Torquato Tasso.

Como bien lo señala David Quint (213 – 247), el poema de Tasso no solo inauguraba una nueva manera de interpretar el mensaje de la salvación a través del código épico, sino que, a su vez, marcaba la pauta para una relectura de los poemas prestigiosos de dicho género narrativo (216). De esta manera, siguiendo las sugerentes lecturas de Quint, se puede apreciar cómo Tasso diseña el personaje de Goffredo a partir de distintos modelos clásicos: habrá de tomar elementos del Agamemnon de la Iliada y

otros del Julius Cæsar de la Pharsalia³³ (216). Sin embargo, el mismo estudioso ha sabido resumir de manera bastante provechosa la novedad ideológica del poema de Tasso que habría de marcar la pauta para la posterior poesía épica religiosa. Al respecto, señala Quint que

la Liberata, en efecto, celebra el triunfo imperial y contrarreformista del papado. Ese es el significado para todo el conjunto del poema, de las específicas alusiones tópicas que giran alrededor de Rinaldo y Argillano. La peculiaridad de la función de estas alusiones consiste en vincular literalmente los retratos de los dos rebeldes en contra de la autoridad de Gofreddo con el de sujetos políticos de la Iglesia, habitantes de los dominios papales (230, subrayado original, mi traducción).

En ese sentido, la alegoría que subyace a la fábula de Rinaldo y Argillano permite -mediante una lectura alegórica propia de la poesía épica- transformar a todos los miembros de la Iglesia en sujetos ideales. Así, como bien lo recuerda Quint, la Iglesia era ya vista para la segunda mitad del siglo XVI como poder político y temporal al mismo tiempo que institución espiritual. Estas dos funciones eclesiásticas se convirtieron en un concepto inseparable en el poema de Tasso del mismo modo que lo fue en los Estados Papales (230).

Tanto la asimilación de la tópica clásica como la actualización política presentes en la Gerusalemme liberata configuran lo que estimo es su principal aporte respecto de la

³³ Por ejemplo, el episodio tassiano de la revuelta de Argillano nace como una relectura de aquel propio de la Farsalia en el que se consigna el motín de Julio César (Liber V, vv. 237 – 374). Por su parte, Quint ha señalado en varias oportunidades las semejanzas entre los personajes de ambos poemas: explica, por ejemplo, en qué medida el pío Gofreddo toma características propias del Julius Cæsar del poema de Lucano (215 – 217).

épica religiosa en líneas generales. Con el poema de Tasso la Religión Católica ingresaría al parnaso de Calíope en vista de que llevaría a la arena de los conflictos épicos un binarismo de espacios simbólicos que ha configurado a lo largo de siglos un aspecto fundamental de la idiosincrasia del pensamiento cristiano: se trata de la oposición entre cielo e infierno. De esta manera, la configuración de dichos espacios simbólicos ofrece los materiales necesarios para construir un relato épico o heroico en el que un héroe cristiano (obviamente, Jesucristo, un santo o santa Rosa en el caso de VSR) se enfrente a su contraparte espiritual, es decir, el Demonio, Lucifer o una de sus muchas manifestaciones mundanas. Al respecto, Eduardo Hopkins (1994: 76), ha afirmado que “[e]l temperamento heroico de la épica religiosa radica en la lucha de las pasiones humanas, terreno en el que la figura del héroe está constituida por el asceta o el santo”. Además señala, en el mismo lugar, que “[d]icha suerte de guerra interior corresponde al ámbito de las acciones belicosas apropiadas al género heroico”. Asimismo, conviene anotar que esa “lucha de las pasiones humanas” y esa otra “guerra interior” son, a su vez, expresiones del combate llevado a cabo entre el sujeto heroico - ya sea un santo o el mismo Cristo- y el Demonio. Este enfrentamiento simbólico es la piedra fundamental del edificio narrativo tanto de las hagiografías como de los poemas épicos en cuestión. Por lo tanto, se podría pensar que es justamente la confrontación entre estos dos espacios paradigmáticos, encarnados en el Demonio y Cristo (o un santo), lo que constituye propiamente la materia heroica de la épica religiosa³⁴.

³⁴ Por su parte, Frank Pierce (*La poesía épica del Siglo de Oro* 291 – 297) dedica algunas páginas a dicha problemática de la épica religiosa. Por ejemplo, afirma que ciertamente el demonio tiene un papel destacado en esta debido a su relevancia en el género hagiográfico. Confirma, pues, la importancia que tienen los poemas épicos religiosos que reelaboran las vidas de santos propias de las hagiografías y los martirologios (293). En el capítulo III de la presente investigación me ocuparé *in extenso* sobre el enfrentamiento entre el Demonio, Lucifer, y santa Rosa; así como de las implicancias políticas que dicho combate superterrenal otorga al poema.

Por su parte, el poema de Tasso, además, legó un modelo narrativo bastante perceptible a partir de una relectura hecha por su autor de un prestigioso pasaje de la épica grecolatina: el descenso a los infiernos. En el canto IV de la Gerusalemme liberata, que incluye un apartado intitulado por la crítica “Concilio dei demoni” (octavas 1-19), Tasso actualizó la narración mitológica que en la épica clásica elaboraba un discurso psicopómpico o ctónico respecto de la relación del héroe con el mundo de ultratumba, infernal en su sentido etimológico³⁵. Ciertamente, el canto IV del poema de Tasso marcó la pauta para que Hojeda haga lo mismo en el canto respectivo de su Christiada. El poema americano que narra la pasión de Cristo incorpora en su canto IV una descripción del infierno en la que se incluye luego de un repaso por las mitologías paganas de la Antigüedad (siguiendo la célebre estrofa 5 del canto IV de la Gerusalemme) elementos de la idolatría de los indígenas americanos:

Ni los dioses en Méjico temidos
De aqueste horrendo cónclave faltaron,
De humana sangre bárbara teñidos,
En que siempre sedientos se empaparon;
Ni del Perú los ídolos fingidos,
Que en lucientes culebras se mostraron;
Ni Eponamon, indómito guerrero,
Mavorte altivo del Arauco fiero

(La Christiada, ed. de Cayetano Rosell, 1945: 429)

³⁵ Psicopompo es el nombre griego que recibe aquella persona que desciende al mundo de los muertos. Asimismo, el grecismo ctónico refiere la condición de aquello que participa de la inferioridad del más allá. Por su parte, inferos es el término latino que se utiliza para designar a las deidades asociadas con el mundo de los muertos. En el acápite “Funciones narrativas de la oposición cielo/infierno: la *Liberata* como modelo” del libro Los mejores plectros de José Lara Garrido (419 – 427) se encuentra una muy bien documentada comparación entre los aportes del poema tassiano y la posterior recepción de los mismos en la preceptiva literaria, sobre todo en Philosophia antigua poetica de López Pinciano. Para un estudio más detallado de las partes del poema, así como de sus tópicos y su especificidad histórica, véase el estudio de Cristina Barbolani (177-209).

En una sola octava, Hojeda incluye en el espacio infernal distintas tradiciones de religiosidad prehispánica a través del filtro de los prejuicios propios del pensamiento contrarreformista. Así, los virreinos de Nueva España y Perú, junto con la tradición del ciclo araucano de la Capitanía de Chile, constaban a inicios del siglo XVII como referentes infernales en el imaginario hispánico (Vélez “Poemas para un Monte Claro” 297-298).

De esta manera, no resulta extraño, por ejemplo, que en el canto VI de VSR se describa un concilio infernal similar, en el que, además, participan personajes alegóricos del pasado noble incaico, a saber, las personas de Vilcaoma (Willac Umu) e Inca Yupanqui, último descendiente del linaje de Huayna Capac. Sin embargo, el canto VI del poema del Conde de la Granja, si bien se relaciona intertextualmente con los ejemplos precedentes de Tasso y Hojeda, acusa, sobre todo, una interesante semejanza con uno de los modelos clásicos del concilio infernal que influyeron directamente sobre los ejemplos antedichos. Se trata del libro VI de la Pharsalia de Lucano en el que se incluye una interesante descripción de las prácticas mágicas de la región de Tracia (vv. 413 – 830). En el estudio introductorio de su edición, Dulce Estefanía ha explicado acertadamente la relevancia del episodio de la maga Ericto en el contexto histórico del poema (Farsalia 19 – 20). De más está decir que el episodio que elabora Lucano tiene sus raíces clásicas en el episodio correspondiente de la Eneida virgiliana cuando en el libro VI el pío Eneas debe descender a los infiernos para escuchar, mediante la predicción del futuro, el porvenir augústeo de su gens. Una función similar a la de Ericto habrá de desempeñar Vilcaoma en el caso de VSR, en la medida en que este tiene el encargo de informar al último descendiente de los incas sobre el pasado glorioso de su casta, para motivarlo en última instancia a que cree alianzas con las fuerzas enemigas

que como él buscan la destrucción de la ciudad de Lima³⁶. Tenga o no el Vilcaoma de Oviedo y Herrera una relación directa con el mago-profeta Fitón de la Segunda parte de la Araucana de Alonso de Ercilla, sí puedo afirmar que, en última instancia, el canto VI de VSR acusa una serie de relaciones con modelos específicos de la épica religiosa, así como de los intertextos clásicos de la misma, a saber la tradición épica de Lucano.

Por otra parte, más allá de establecer una primera genealogía de los antepasados literarios de VSR conviene comprender la especificidad discursiva que subyace al empleo de la épica religiosa de índole hagiográfica. Para ello, una vez más, habré de servirme de las opiniones vertidas en los textos preliminares. Ciertamente, alguno de los comentaristas del poema del Conde de la Granja acusó la filiación con la Gerusalemme liberata de Tasso (así en el fol. 10 del “Juyzio” de Carrillo y Córdova), pero todos ellos consienten en que es la elección del asunto y de la heroína lo que hace propiamente “heroico” al poema.

Así, lo que puede tener ecos de incoherencia para nosotros, lectores modernos que reconstruimos las convenciones de la épica, era materia bastante común para quienes se vieron en la obligación de explicar inicialmente la relevancia poética de VSR. Retomando lo dicho en las primeras páginas del presente, conviene recordar que la denominación de poesía heroica alude contemporáneamente a los códigos de la épica, pero, como ya expliqué, el término “heroico” tiene más de un significado diacrónico y, en el caso del poema sobre la vida de santa Rosa, al menos dos de ellos interactúan.

³⁶ Dichas fuerzas son, pues, la de Luzbel junto con las de sus aliados, los piratas ingleses y holandeses, quienes funcionan como una alegoría de la herejía; aspecto que será oportunamente desarrollado en el tercer capítulo de la tesis. Por lo demás, resulta interesante apuntar que en el canto XXIII de la Segunda parte de la Araucana de Ercilla ya se había hecho una adaptación americanista del libro VI de la Farsalia. Entre las octavas del dicho canto del poema, se puede apreciar en qué medida el autor supo recoger las distintas voces mágicas presentes en el poema de Lucano con el fin de acentuar el carácter idólatra de los araucanos. Sin embargo, hábilmente Ercilla supo recoger el desempeño profético que para Eneas y Pompeyo la tradición había reservado respectivamente en la Eneida y la Farsalia. En este caso, el narrador ercilleano atiende de la boca del mago araucano Fitón una escueta genealogía de los principales caudillos y césares de la antigüedad clásica, la cual concluye con la predicción del Combate de Lepanto. Sobre el episodio de la caverna de Vilcaoma, volveremos en el último apartado del segundo capítulo.

En efecto, por “poesía heroica” se quiere significar, además de los rasgos métricos y formales que ya discutimos, -como lo señala López Pinciano en su Philosophia antigua poetica- a la “imitación de héroes y personas gravissimas” (150). Sin embargo, la condición del héroe no es necesariamente esclarecida. En el capítulo undécimo, “De la heroyca”, López Pinciano apunta cuál es la unidad de la “persona” en el poema:

. . . una ha de ser la principal y necessaria, y las demás, accesorias y que se puedan variar, quitar y poner (154).

. . . a las más de las épicas sucede el fin cómico y deleytoso; y esto es por razón del sujeto principal della, para la qual ordinariamente se busca un príncipe de mucho valor y justicia, a quien conviene fin feliz y bienaventurado (156).

Naturalmente, el tratadista -autor del poema épico El Pelayo- se rige de acuerdo con las tendencias neoaristotélicas que ven en el protagonista del poema una de las principales herramientas retóricas del mismo: el conjunto de valores que este reúne es ya una estrategia de persuasión al momento de materializar las grandezas de su gesta. No obstante, el vocablo “heroico” era igualmente usado en la tradición hagiográfica, en vista de que los santos eran vistos como “héroes cristianos”.

En el capítulo IX del clásico libro de Ernst Robert Curtius (242 – 262), el insigne latinista hace un magistral repaso sobre la concepción del héroe desde sus orígenes homéricos hasta su apogeo en el período augústeo de la literatura virgiliana. Dentro de ese ámbito, reconoce que el héroe “es un tipo humano ideal que desde el centro de su ser se proyecta hacia lo noble y hacia la realización de lo noble, esto es, hacia valores vitales “puros”, no técnicos, y cuya virtud fundamental es la nobleza del cuerpo y del alma” (242). Sin embargo, para el caso específico de VSR convendría tener

en cuenta, a su vez, uno de los manuales hispánicos que supo resumir las distintas teorías que Curtius expone entre los siglos XII y XIV: se trata del tratado político de Baltasar Gracián titulado El héroe (1637). Ahí, el ilustre poeta catalán expone una serie de primores en los que consigna las principales características que este debe tener, sobre todo si se le piensa como actor de los espacios áulicos. Asimismo, en el “Primor último y corona”, Gracián hace un breve recuento de los monarcas que desde Constantino supieron hermanar las grandezas políticas con las máximas de la cristiandad (151 – 154). El autor menciona a reyes como Carlomagno y Luís IX, quienes fueron descritos muchas veces bajo los ropajes de la santidad. Gracián tiene en claro que el objetivo de su libro es el de justificar la función religiosa que desempeñaba por entonces la casa de los Austrias y, por ello, afirma que el primor de la santidad será uno de los más relevantes al momento de configurar la persona del héroe (153). Culmina el libro con la afirmación de que la grandeza del héroe no puede fundarse en el pecado y que vale más ser héroe del Cielo que del Mundo, pues siéndolo en el primero de ellos se asegura la gloria eterna (154). Sin lugar a dudas, para la política del Imperio Español, la figura legítima del héroe cristiano habría de ser la del santo (o la del aspirante a dicho estado) en vista de que sus acciones heroicas irían de la mano de sus aspiraciones mayestáticas: la destrucción de la herejía y la idolatría.

Por su parte, la hagiografía habría de asimilar a lo divino rasgos del héroe de los libros de caballerías³⁷ (Rubial García 31). De esta manera, la narración episódica sobre los hechos de los caballeros andantes transfiguraba sus anécdotas edificantes a través de la interferencia de los exempla de los libelli miraculorum (Rubial García 32 – 33).

³⁷ Paul Firbas, en su ya citada edición de Armas antárticas, comenta que con el surgimiento y posterior desarrollo de la novela moderna, el distanciamiento de la figura del héroe respecto de sus lectores entró en crisis (72). Como ejemplo de lo dicho, Firbas menciona el ejemplo de la célebre novela de Miguel de Cervantes: para él la mención del lugar de su nacimiento en el título mismo es ya un rasgo del quiebre de dicha distancia requerida por la épica (Don Quijote de la Mancha). Sin embargo, la hagiografía por definición vincula al héroe santo con una comunidad específica de creyentes y, por lo tanto, su interacción con la poesía épica ya había desestabilizado con anterioridad el distanciamiento respecto del santo y su comunidad de origen.

De ese modo, cuando en los preliminares del poema del Conde de la Granja se menciona la condición heroica de la persona del mismo, se alude a una doble condición de la santa. Por una parte, se presupone el conjunto de virtudes bélicas propias de los héroes épicos tradicionales (sobre todo porque en VSR santa Rosa debe enfrentarse a las fuerzas bélicas de los piratas holandeses liderados por Manis van Speilberg que asediaron Lima en 1615); por otra, la ejemplaridad de su devoción y fortaleza cristiana es capaz de sobreponerse a las fuerzas diabólicas encarnadas en la idolatría y la herejía. Así, con el concepto de héroe (y los valores que este implica) los lectores del poema no solo dan cuenta de los rasgos formales que lo vinculan con la épica culta, sino que, además, evidencian la presencia de componentes narrativos e ideológicos propios de la hagiografía santarrosina.

Quien acusa en primer lugar la relevancia de la materia hagiográfica en VSR es el doctor Juan de las Evas. En su aprobación (fols. 2 – 3), señala que ya con anterioridad autores como Prudencio y san Isidoro de Sevilla han puesto “las grandes maravillas de la Escritura, y las Vidas de los santos prodigiosos en Poetica cadencia” (fol. 2). Es por eso que luego (acaso con un guiño biográfico), explica que el Conde de la Granja, quien fue corregidor de Charcas, ha tenido la suerte de encontrar las mejores minas del Orbe en el Perú, de donde pudo extraer el asunto para poetizar una vida como la de santa Rosa, la cual es digna de proponerse como ejemplar (fol. 3).

Por su parte, Miguel Núñez de Rojas consigna en su “Censura” importantes consideraciones respecto de la recepción del género hagiográfico. Atestigua, pues, que la vida de santa Rosa se hallaba escrita en prosa; la cual no puede calificar de diminuta (fol. 7). Sin duda, alude a las hagiografías que para la segunda mitad del siglo XVII ya eran moneda corriente. Pero, el censor va más allá y comenta que estas se encuentran ya muy usadas. Por eso celebra el acierto del Conde de la Granja quien supo elegir un

medio mucho más digno para el asunto tratado. En ese sentido, se justifica la designación que Núñez de Rojas hace del conde en tanto poeta e historiador: en el caso de VSR, no solo se trata de narrar los hechos admirables de la vida de la santa en consonancia con las exigencias de la preceptiva épica (fol. 6), sino de respetar la verdad de los mismos. De tal manera, la puesta en acción de las estratagemas retóricas de la épica culta tan solo contribuirían a hermosear la verdad (fol. 9).

Los textos que más énfasis hacen en el valor que la elección de la persona o héroe conlleva para el poema son los de Pedro de la Peña y el de Fernando Carrillo de Córdova. El primero de ellos afirma que la elección de una heroína cristiana, en el caso del poema del conde, hace digno al poema de convertirse en herramienta para la enseñanza (fols. 5 – 6). De la Peña explica que, en el poema, la enseñanza “se reduce, à persuadir à los hombres, à que sigan todas la virtudes en vna, qual es la Caridad, raiz de todas ellas, ò todas juntas en flor” (fol. 6). Sin lugar a dudas, la vida de santa Rosa era el máximo ejemplo de la virtud de la caridad que alguien pudiese encontrar; por eso, dirigiéndose al mismo autor le dice lo siguiente:

. . . para esto eligió V.S. el mas soberano ejemplar de los siglos, y la mas prodigiosa Heroyna que celebra la Fama, la ROSA del Perú; que predestinandola el Cielo para Archivo de tan rico tesoro, le dispuso en el nombre el sobreescrito de la virtud de la Caridad, que esa fragante flor es su symbolo . . . (fol. 7)

Subraya, pues, la funcionalidad del poema en la medida en que este no es solo deleitable, sino también proficuo; es decir, provechoso para quienes desean fortalecer su fe (fol. 8)³⁸.

Ya en su “Juicio” Fernando Carrillo de Córdova hará hincapié, al igual que De la Peña, en la importancia de la elección de la heroína y, por consiguiente, del asunto del poema. Es por eso que contrapone las virtudes mundanas de los héroes de la épica clásica a las que un “poeta cristiano” debería elegir:

. . . pero el Poeta Christiano que elige vn Heroe Santo, que en la misma serie de su prodigiosa vida halla celestiales apariciones, y portentosos milagros; como pudiera, sin hazer ofensa à la verdad, introducir con ociosa indecencia à Christo en persona de Júpiter, ò à la Santísima Virgen en la de Venus, ò Diana (fols. 6 – 7).

El prologuista busca introducir la máxima horaciana del docere/delectare dentro de la finalidad religiosa que desea subrayar. Antepone, pues, al deleite de los lectores mediante el uso de fábulas paganas la necesidad de que el poema sea una suerte de espejo de virtudes en las que uno puede mirarse para seguir el ejemplo de la vida de la santa. Enseñar con el exemplo (fol. 7) es el fin último que todo poeta debería seguir. Por eso sentencia que “con quanta mayor fee, y reverencia se atenderà à vn Dios presente, que à vn Dios representado” (fol. 7).

Por una parte, como bien lo han señalaban los prologuistas del poema, VSR tiene entre sus muchas virtudes la de relacionarse en más de una manera con la épica clásica y con la preceptiva literaria derivada de esta. Su autor es presentado como un

³⁸ Véase el apartado que C. Barbolani dedica a los tópicos religiosos, sobre todo en la poesía de Tasso (205-209).

lector privilegiado que ha sabido seguir el ejemplo de lo más selecto del género y, por ello, llega incluso a superar a Homero en su manejo de la alegoría³⁹. Se le piensa, además, como capaz de expresar una fábula verosímil que tan solo ennoblece los hechos históricos sin llegar a contradecirlos y, en ese sentido, mejora los esfuerzos correspondientes a Lucano por historiar la épica. Asimismo, ha sabido preferir a un héroe cristiano por encima de uno guerrero inspirado en los ciclos ariostescos, en vista de que la épica religiosa realza el enfrentamiento propio de los antagonistas para ubicarlos en un nivel trascendente propio de los conflictos espirituales. Es por eso que la elección de una santa criolla resulta más que significativa: VSR, lejos de ser una muestra deleznable propia de los residuos agónicos de su especie narrativa, se nos muestra como un texto desafiante que llama la atención de los lectores doctos de la Metrópoli. Es un poema que ocupa el mismo espacio destacado de aquellos autores renacentistas ya célebres como Ariosto, Tasso y Camões, pero a diferencia de otros casos consagrados en los que se reelaboran materias narrativas de la cultura popular europea, este opta por introducir al museo de la épica culta el relato hagiográfico de una santa que fue canonizada en 1671, es decir, tan solo 40 años antes de la publicación del poema⁴⁰. Sin lugar a dudas, la historia americana, tal como se reinventa en VSR, cobraba una mejor posición en los espacios de la europea. Una santa que ya desde 1670 era patrona de América y las Filipinas se convertía gracias al esfuerzo de Oviedo y Herrera en un nuevo referente del Imperio Español, en el nuevo baluarte de su fe y en renovado símbolo de su Iglesia americana.

³⁹ En el Tesoro de Sebastián de Covarrubias se consigna el término alegoría como una “sucesión de metáforas” en el mismo sentido que lo entendió Quintiliano en sus Institutiones. Es por eso que el autor del diccionario explica que “cuando las palabras que decimos significan una cosa, y la intención con que las pronunciamos otra” estamos ante dicha figura retórica. Para el caso concreto de VSR como se verá en el tercer capítulo, la alegoría se manifiesta con el relato de Vilcaoma y Yupangui.

⁴⁰ Véase el Apéndice I, en el que sostengo que el poema en cuestión estaba ya compuesto, aunque sea en una primera versión, a mediados de la década de 1690.

El poema del Conde de la Granja nos permite reconstruir en parte, a través del estudio de sus modelos literarios, el pensamiento de los criollos del virreinato del Perú en un contexto de cambio no solo de siglo, sino también dinástico. Anteriormente ya he mencionado algunas consideraciones hechas por Firbas respecto de las relaciones que la épica americana acusa entre el Imperio y sus colonias. Ciertamente, teniendo en cuenta poemas como La Araucana, Arauco domado o Purén indómito se puede llegar a la conclusión de que la épica americana se estructura a partir de la tensión entre la apología del Imperio y la denuncia de las miserias de la colonia. Es por eso que Firbas afirma que esta subespecie de la épica culta se constituye sobre los ejes del “orden imperial” y el “desorden colonial americano” (2002: 832 – 833 y 2006: 79 - 82). No obstante, se debe considerar que la épica colonial más temprana enfrenta un contexto político específico en el que la narración se ve obligada a confrontar la hostilidad de un nuevo mundo respecto de la civilización metropolitana. El pueblo araucano, pues, se convierte en un referente de lo agreste y lo indómito y, en ese sentido, se construye un relato sobre la hegemonía imperial por encima de los pueblos idólatras que se oponen a la religión cristiana. En cambio, VSR -tal y como lo he demostrado- responde a un contexto histórico en el que el Virreinato peruano no solo ha fortalecido sus relaciones intercoloniales, sino que ha fortalecido su hegemonía política y cultural respecto de los modelos provenientes de España⁴¹. A diferencia de un texto temprano como La Christiada en el que la vida de Cristo es presentada como un espejo de príncipes para el virrey marqués de Montesclaros (Vélez 2008: 290-306), en el poema del Conde de la Granja ya no se trata de contraponer los defectos y las carencias de la colonia para enfatizar una vez más las excelencias de la capital peninsular; por el contrario, este

⁴¹ Para un alcance detallado de las políticas borbónicas a inicios del siglo XVIII, véase el capítulo de Núria Sala i Vila “Una corona bien vale un virreinato. El marqués de Casteldosrius, primer virrey borbónico del Perú (1707-1710)” (Moreno y Sala 17-150).

poema acusa, desde las convenciones de la épica culta, la existencia de un nuevo centro de poder, de una nueva ciudad cristiana, cuya sociedad ha dado un notable fruto con olor de santidad que instaure un nuevo paradigma de heroicidad.

1.2.2 Hagiografías santarrosinas de la segunda mitad del siglo XVII y su relación con VSR

La atención que los primeros lectores de VSR prestan a sus rasgos religiosos (la elección del asunto y, sobre todo, de la heroína) sugieren la importancia que la materia hagiográfica de la santa limeña tenía para su contexto de enunciación. Así, en el mismo sentido que el Purén indómito de Diego Arias de Saavedra prefiere la cercanía testimonial por encima del distanciamiento épico (Firbas “Una lectura. Los héroes en el mapa colonial” 80), el poema de Oviedo y Herrera muestra un marcado interés por legitimar la historia de la ciudad de Lima en los cauces de prestigio propios de la diacronía histórica del Imperio Español. VSR no solo es un poema épico porque sigue formalmente las convenciones de dicho género (lo que afirma, por ejemplo Firbas respecto del poema de Arias de Saavedra), sino porque ha conseguido consagrar la historia de un pueblo en el marco legendario de la historia de los héroes de la religión cristiana.

Ciertamente, VSR es un poema épico religioso que, dado su lugar epigonal respecto de la producción de su género, ofrece dificultades inusitadas al momento de confrontarlo con la producción de épica culta hispánica predominante desde mediados del siglo XVI hasta el siglo XVII. Ya no se trata en su caso de imitar abiertamente los modelos precedentes de la épica culta, sino de servirse de ellos para elaborar una visión capaz de expresar su idiosincrasia colonial a partir del lenguaje prestigioso del género. Por su parte, las hagiografías de Rosa de Santa María ya habían legitimado su persona

al compararla, por una parte, con una santa notable como lo fue santa Catalina de Siena⁴²; por otra, prefigurando su persona en las Sagradas Escrituras. Sin embargo, sus vidas no insertaban necesariamente los hechos de su leyenda dentro de una visión teopolítica y al mismo tiempo apoteósica de la historia del Imperio. Teniendo en cuenta, pues, las relaciones entre VSR y el género hagiográfico resulta mucho más sensato afirmar que su ubicación respecto del eje diacrónico de la épica culta acusaba más ventajas que desventajas: no se trata simplemente de un epígono épico que canta a destiempo las glorias de la santa limeña, sino de una afirmación política que es, en realidad, el fruto cosechado de los panegíricos de la segunda mitad del siglo XVII. Acaso, mucho del mérito histórico que se celebra en VSR proviene de los datos y de las estrategias retóricas que el Conde de la Granja bien pudo aprehender de las principales hagiografías impresas sobre Rosa de Lima y sobre las que conviene, por tanto, detenernos.

De 1664 es la editio princeps de la Vita mirabilis et mors pretiosa del dominico fray Leonardo Hansen. Su obra, que formó parte del proceso para la beatificación y posterior canonización de Rosa de Lima, es la hagiografía canónica de un corpus santarrosino que para la segunda mitad del siglo XVII fijaba propiamente la leyenda sobre la primera santa americana⁴³. En 1664 aparecieron dos impresos (in octavo e in

⁴² En el tercer capítulo señalo la ausencia de un estudio que contemple las relaciones intertextuales entre las hagiografías santarrosinas y las correspondientes de santa Catalina de Siena. Aquí nos ocuparemos exclusivamente de las hagiografías producidas en el contexto de su beatificación y posterior canonización en la segunda mitad del siglo XVII.

⁴³ Carecemos de un estudio propiamente filológico de la hagiografía de Leonardo Hansen. Aquí, brevemente, consigno los datos indispensables. A la primera edición romana de 1664, le sigue otra de Lovaina de 1668. En ese mismo año fray Jacinto de Parra publicaba su traducción española en Madrid. La tercera edición de 1680, casi una década después de la canonización, incluye propiamente los documentos más relevantes de los distintos procesos por los que atravesó la santificación de Rosa de Lima. El padre Domingo Angulo, en su Estudio Bibliográfico, ya había anotado que la edición lovaniense de 1668 fue incluida en las Actas de santa Rosa de la Analecta Bollandista (Angulo 13 -14). Siendo la comunidad jesuita de los bollandistas el cuerpo encargado de la recopilación oficial de los procesos y demás documentos de las canonizaciones, con la inclusión de la hagiografía de L. Hansen culminaba la ortodoxia del proceso santarrosino.

quarto) que fijaban en latín (la lengua oficial de los procesos para beatificación y canonización⁴⁴) la vida de la virgen limeña. Cuatro años más tarde, aparecía en Lovaina la segunda edición latina y, casi simultáneamente, la traducción que fray Jacinto de Parra hiciera del texto latino. Ya para 1680 vería la luz la tercera edición de la obra, cuando la santidad de Rosa de Lima había sido plenamente celebrada en América y Europa. La de Hansen es, sin duda, la versión oficial de la vida de Rosa que fue en principio encargada por el padre general de la Orden de Predicadores, Giovanni Battista de Marinis (quien años más tarde le escribiría a Parra para requerirle la traducción de la misma al español) y que posteriormente sirvió de punto de partida para la redacción de una serie de vidas escritas por vasallos del Rey Católico, igualmente miembros de la orden de Santo Domingo o, como en el caso de Oviedo y Herrera, devotos plenamente conscientes del peso político de su culto en la órbita del Imperio.

Podemos advertir la relevancia de la obra de Hansen en el Orbe Hispánico debido a la temprana traducción que de la misma llevó a cabo fray Jacinto de Parra⁴⁵, confesor de Carlos II y encargado de realizar la descripción de las fiestas que por su beatificación se celebraron en Roma y Madrid. Dicha traducción, que por lo demás dista tan solo dos años de su Rosa laureada entre los santos (1670), y habiendo sido realizada

La editio princeps, en realidad, debería contabilizarse como dos, pues, apareció en sendos formatos: uno in quarto y otro in octavo. La BNP conserva ambos ejemplares confeccionados en la imprenta romana de Nicola Angelo Tinassi; la misma que emprendió la impresión de un número considerable de las hagiografías santarrosinas. La tercera edición de 1680, cuyo ejemplar dañado por el fuego se conserva igualmente en la BNP, presenta un cambio en el título de la obra: Vita/ Mirabilis/ Mors pretiosa/ Sanctitas Thavmatvrga/ Inclytæ Virginis/ S[anctæ] Rosæ Pervanæ/. . . Esta edición tercera y última, además, reproduce la Bula de Clemente X sobre su canonización. Se conserva un ejemplar in folio en la BNP dañado por el fuego y debidamente restaurado.

⁴⁴ Véase la Bula de Urbano VIII, Sanctissimus Dominus Noster de 1625.

⁴⁵ Además de las escuetas referencias biográficas que consigna Nicolás Antonio en su Bibliotheca Hispana Nova, contamos con la no menos sucinta pero precisa información que José Antonio Álvarez y Baena relata en el tomo cuarto de Hijos de Madrid (6 – 7). Fray Jacinto Parra, nacido en 1619 y muerto a la edad de 85, era hombre docto que profesó en el Colegio de santo Tomás de Madrid y llegó a ser teólogo del rey Carlos II y de Juan José de Austria. Asimismo ocupó, entre otros, los cargos de calificador y consultor de la Suprema Inquisición. Álvarez y Baena menciona entre sus obras no solo la traducción española que realizó de la hagiografía latina de Leonardo Hansen, sino también el tomo in folio de su Rosa laureada, de cuyos preliminares posiblemente recogió la existencia de los tomos manuscritos que consigna bajo el título de Rosa ilustrada (Álvarez y Baena 6).

por un dominico tan vinculado con el proceso santarrosino no es de extrañar que haya gozado de notable prestigio en las Indias Occidentales. Un cotejo minucioso entre la obra de Hansen y VSR deberá ser materia de una futura edición crítica del poema. No puedo, sin embargo, dejar de adelantar escuetamente algunas correspondencias que advierten la relación intertextual entre ambas. Si bien, como se aprecia en el siguiente esquema paralelo, los cantos iniciales de VSR guardan una ajustada correspondencia con la Vita de Hansen, esta luego se difumina cuando el poema de Oviedo y Herrera incorpora a la leyenda santarrosina elementos de su ficción épica:

Tabla de correspondencias

Correspondencias	Oviedo, VSR	Hansen, Vita mirabilis et mors pretiosa
Nacimiento, infancia, bautismo	canto I	capítulo 1
Voto de virginidad, confirmación	canto II	capítulo 2
Educación, relación con la madre, toma de hábito de terciaria dominica	canto III	capítulos 3-5
Asistencia a los padres e imitación de santa Catalina de Siena	canto IV	capítulos 4-5 respectivamente
Episodio del amante	amante Fabio, canto V	se menciona escuetamente en Cap. 3
Contemplación de la naturaleza, suplicios físicos y desposorio místico	canto IX	capítulos 11, 7-8 y 12-13 respectivamente
Lucha contra Lucifer (visiones)	canto X	capítulo 17
Devoción al Santísimo Sacramento (defensa de la Eucaristía) y muerte piadosa	canto XII	capítulos 23 y 33 respectivamente

Si bien a lo largo de la presente investigación se alude en distintos momentos a la intertextualidad entre estas obras, estimo pertinente señalar algunos aspectos generales que evidencian las estrategias de Oviedo y Herrera al momento de reescribir la leyenda santarrosina.

Atendiendo el esquema es evidente que el autor de VSR ha mantenido en su ficción los elementos básicos de la hagiografía de Hansen: describe la vida de Rosa de Lima desde el nacimiento y señala los momentos más relevantes de su maduración

espiritual. Sin embargo, su preferencia por algunos aspectos de su vida, así como la inclusión de digresiones narrativas (incas y piratas confabulados con Lucifer, por ejemplo) nos revela las intenciones de su proyecto criollo, respecto de la interpretación canónica que la Vita de Hansen tenía en función de las exigencias de la Curia Romana. A lo largo de la tesis explicaré oportunamente tanto las preferencias por ciertos pasajes de la leyenda santarrosina como las narraciones que la complementan para presentar una visión renovada de América en relación con el Orbe Católico, más precisamente desde la proyección universal que el Nuevo Continente proyecta desde el modelo de la Corte de Lima.

En el canto V de VSR, se relata, por ejemplo, la historia de su frustrado matrimonio -auspiciado por su madre- con un joven llamado Fabio⁴⁶. Esta ciertamente no guarda relación formal con la hagiografía de Hansen, pues en ella dicho episodio (que por lo demás sí tuvo cierto impacto en las artes plásticas) se despacha en tan solo unas líneas del capítulo tercero. ¿Por qué la divergencia de VSR en un tema tan sensible como lo es la castidad de Rosa? A la luz de otras vidas de la santa podemos colegir que el desposorio místico entre Rosa y Cristo cobraba un valor muy significativo respecto del discurso criollo que veía en la canonización de Rosa la culminación de una etapa de su historia (aquella que, sobre todo, vinculaba al Nuevo Mundo con el imaginario del paganismo y la idolatría). Por ejemplo, si miramos con atención el título completo de Rosa laureada. . . de Fr. Jacinto de Parra vemos que se alude al “al feliz desposorio que celebró en gloria con Christo la beata virgen Rosa de Santa María, de la Tercera orden de predicadores, patrona del Perú” (1670). Dicho desposorio no es otro que el místico llevado a cabo con Cristo, es decir, la unión que marca el fin de la separación entre Europa y América. Esta última pasaría a ser la nueva esposa del Rey de Reyes y, por lo

⁴⁶ Dicho episodio será tratado in extenso en el capítulo III de la presente investigación.

tanto, un nuevo centro teopolítico del Imperio. Su lealtad, al mismo tiempo que su hegemonía, quedaba asegurada mediante la inclusión de una hija suya en el santoral oficial. VSR, por su parte, al incluir una extensa digresión sobre un supuesto amante de Rosa (un tal Fabio que no es sino una forma asumida por Lucifer para tentar a Rosa) subraya la importancia de la virginidad de la protagonista y, al mismo tiempo, la de su fidelidad hacia Cristo, esposo místico. Es por eso que cuando en VSR se describen en el canto X las distintas apariciones⁴⁷ con las que Lucifer trata de engañar a Rosa con falsas sugestiones (Hansen 204) reconocemos la importancia que tiene para su autor la capacidad de distinguir entre las revelaciones falsas y las verdaderas. Al fin de cuentas, el desposorio místico entre Rosa y Cristo subraya la superioridad espiritual e intelectual de los criollos y, por ello, en el poema de Oviedo y Herrera el amor de la esposa cobra una relevancia inusitada en el episodio en el que Rosa pretende defender la Sagrada Forma de la rapiña pirateril.

Ciertamente, la leyenda santarrosina que VSR propone se aleja poco de aquella instaurada por el texto oficial de Hansen. El Conde de la Granja supo aprovechar este para construir su fábula épica y prestó especial atención al desposorio místico de Rosa de Lima; un motivo central en todas las hagiografías santarrosinas, sobre el que convendría detenerse.

Como ya lo he señalado, en 1670 se publica Rosa laureada entre los santos de Fr. Jacinto de Parra. Dicha obra, además, incluye una original semblanza biográfica de Rosa de Lima en el primer capítulo que se titula “Introducción isagógica: imagen panegyrica de su espíritu” (1-62). Dicha imagen panegírica de su espíritu constituye un deslumbrante esfuerzo por legitimar la leyenda santarrosina en la autoridad textual del Antiguo Testamento: cada uno de sus siete acápites tiene como encabezado una serie de versículos de Proverbios 31. Se trata de la célebre descripción que al final del mismo se

⁴⁷ Véase para una explicación ampliada de las mismas el capítulo III de la presente investigación.

hace de “La perfecta ama de casa”. El texto de Fr. Jacinto de Parra, siguiendo acaso las estrategias del mismo Fr. Luis de León⁴⁸, consigue establecer un fuerte vínculo intertextual entre la vida de Rosa y el modelo de mulier fortis que plantea el capítulo 31 de Proverbios. Así, Parra, habiendo transcurrido apenas dos años desde que su traducción de la Vita de Hansen saliera de las prensas, comprendía la necesidad de legitimar la vida de Rosa en un plano que trascendiera los oficios de la redacción hagiográfica. Era menester ligar su leyenda con un discurso político y, por ello, el desposorio místico propiciaba la oportunidad para remarcar la fidelidad de una Rosa americana respecto de la Iglesia Romana y, al mismo tiempo, de la Corte Madrileña.

Considerando, pues, que la obra de Fr. Jacinto de Parra debió ser muy socorrida en América (ya que daba cuenta de los festejos europeos de su canonización) por su contenido panegírico sobre Rosa de Lima, no es impensable trazar hilos intertextuales entre aquella y VSR. La intertextualidad que intuyo se hace sobre todo manifiesta en un momento más que importante del relato épico, cuando Rosa se alista para anteponer su humanidad frente a la despiadada herejía del pirata holandés que pretende profanar la Sagrada Forma:

Plantada en la capilla del Rosario
valerosa Judit, o Jael bella
contra Sisara infiel, que el Santuario
quiere violar, es militar estrella:
piensa de la Custodia hazer Sagrario
su invicta diestra defendida en ella,

⁴⁸ Es muy probable que De Parra haya tenido en mente los procedimientos argumentativos de Fr. Luis de León, quien en su La perfecta casada (1583) colocó como acápites en cada uno de los capítulos del libro los versículos del dicho pasaje de Proverbios 31. En el caso del salmantino, es clara su intención por justificar su exposición sobre las virtudes que toda esposa debe tener en función de un texto canónico del Antiguo Testamento. El caso de Parra, en cambio, tiene una lectura más política que doméstico del pasaje en cuestión.

hasta rendir el brazo en sangre tinto,
emulando el de Clara, y de Jacinto.

Estando en esta accion fervorizada,
como la Muger fuerte, firme, hermosa:
pareciendo al semblante trasladada
mas en el rostro, que en el nombre Rosa,
llegò noticia, de que ya la Armada
de el Olandès, al veèr la numerosa
Guarnicion del Callao tan resuelta,
al Mar, aguas abaxo dio la buelta (VSR XII, 87-88, mi subrayado)

Aun cuando comentaré este pasaje en el último capítulo, para explicar la importante relación que tiene en Rosa el culto al Sacramento, debo adelantar aquí la concepción de esta como mujer fuerte. Oviedo y Herrera en solo dos octavas perfila lo que en la Vita de Hansen toma varias páginas: la imagen de Rosa como guerrera, como valiente amazona que defiende a su Amado (1929: 277-282). Sin embargo, el Conde de la Granja va más allá del léxico que se percibe para tales efectos en la obra de Hansen y su correspondiente traducción al español; en VSR se percibe la misma necesidad de reconocer en Rosa, en un momento tan crucial de su vida (la de su renuncia plena a la vida y su entrega al sufrimiento), una actualización de las heroínas veterotestamentarias y, más aún, de la mulier fortis por la que inquires Proverbios 31, la misma que Parra había relacionado con Rosa de Lima en su relación de 1670.

En 1671, se imprimió en Madrid una poco estudiada vida de Rosa de Lima: se trata de Santa Rosa / Religiosa/ de la tercera orden de S[anto] Domingo,/ patrona

vniversal del Nuevo Mundo... / Historia/ de sv admirable vida, y virtudes,/ que empieza,
/ desde la fundacion de la ciudad de Lima,/ hasta sv canonizacion.../ y relacion/ de los
extraordinarios favores/ con que los Svmos Pontifices,/ y nuestros Catolicos Reyes de
España/ la han honrado hasta oy. . . de Fr. Antonio de Lorea, dominico de quien sabemos era para 1671 miembro del Colegio Regina Angelorum de Sevilla. Su título, elocuente, nos revela una evolucionada lectura que de la leyenda santarrosina se hacía para inicios de la década de 1670. Como ya lo adelanta el mismo Lorea en el “Prólogo”:

El origen deste libro fue el que escribió en lengua Latina, en Roma, el Maestro Fray Leonardo Hansen. El metodo que en el tiene es el que se observa en la Curia Romana, en formar los processos de las Canonizaciones, con que reduciendo à cada capitulo vna virtud, y à cada virtud la vida, en cada capitulo se hallan juntas, la cuna, y la sepultura. Yo le entresaquè, colocando los casos en sus edades, siguiendo las pisadas del M. Fr. Fernando del Castillo, à quien venero Maestro, y procuro imitar dicipulo (s/ foliación, mi subrayado).

Lorea, al momento de establecer la correspondencia de su vida de Rosa de Lima con aquellas que la anteceden, establece una interesante genealogía intertextual más que útil para nuestros fines. Para él está claro que la Vita del padre Hansen guardaba correspondencia directa con el método fijado por la Curia Romana para la fijación documental propia de los procesos de canonización (hecho que ya hemos discutido líneas arriba). Asimismo, consigna que está escrita en la lengua oficial de dichos procesos, es decir, el latín. Por otra parte, es interesante descubrir en la opinión de Lorea un rasgo propio de la hagiografía de Hansen que permitiría distinguir al menos dos familias dentro de un mismo corpus. Según el colegial del Regina Angelorum, la de

Hansen es una vida que hace corresponder “à cada capitolo vna virtud, y à cada virtud la vida”, por lo que en cada capítulo “se hallan juntas, la cuna, y la sepultura”. Se infiere, por lo tanto, que el método oficial de la Curia Romana exigía una revisión, propia de las Acta sanctorum iniciada por Jean Bolland, de la correspondencia de la vida en cuestión respecto de las virtudes propias de los santos. Igualmente podemos inferir que el método restante para las vidas santarrosinas, inaugurado por fray Fernando del Castillo según Lorea, se llevaba a cabo “colocando los casos en sus edades”, es decir, respetando propiamente la secuencia cronológica de la vida histórica para, a partir de esta, construir la imagen de la santa.

No obstante las interesantes observaciones que Lorea hace respecto de la forma composicional de las vidas santarrosinas anteriores a la suya, cabe resaltar que su juicio nos hizo reconocer otros rasgos relevantes para el estudio de VSR al momento de acudir a las dichas fuentes. El mismo Lorea menciona otros ejemplos además de las obras de Hansen (impresa en varias ediciones) y la de Del Castillo (manuscrita):

Diràs, que auiedo escrito el P.M.Fr. Iacinto de Parra, que con sus escritos ha laureado à Rosa, y el P.M. Fr. Andres de Valdecebro que con su docto libro la ha dado nuevos matices, para que escriuo yo? A esto te responde S. Agustin, que dexes correr las plumas, pues es gloria de vn assunto, que se comunique a todos en diversos modos (Prólogo s/foiación, mi subrayado).

Para el primer caso, no cabe duda de que alude al grueso volumen in folio de fray Jacinto Parra titulado Rosa laureada entre los santos, que ya hemos comentado por su “Imagen panegírica”. Asimismo, menciona la vida de fray Andrés Ferrer de Valdecebro, la misma que reconoce tanto por su doctitud como por los nuevos matices

que aporta para la hagiografía de Rosa⁴⁹. Las reflexiones de Lorea nos avisan de una toma de conciencia respecto de la producción textual santarrosina que, por primera vez, alude a la condición panhispánica y teopolítica de dicha textualidad: Hansen escribe desde el orbe universal para el Papado; Parra traduce y, al mismo tiempo, describe los festejos romanos y madrileños por la beatificación de Rosa; y Ferrer de Valdecebro narra con igual erudición que Hansen los hechos de la santa limeña desde América hacia Europa. Lorea, entonces, se ve en la obligación de aportar elementos históricos a dicha narración o, en el mejor de los casos, de establecer -como lo hace- una interpretación oficial de la misma.

Volvamos sobre parte del título de su obra para explicarnos con más claridad. Lorea no solo escribe una vida, sino también una “Historia/ de sv admirable vida, y virtudes,/ que empieza, / desde la fundacion de la ciudad de Lima,/ hasta sv canonizacion,/ por N[uestro] Santissimo Padre Clemente Papa X/”. Como Dominico hispánico, él trata de recuperar la leyenda santarrosina en su dimensión histórica, la misma que presupone no solo la presencia de la Corona de Castilla en América, sino también la de los Dominicos como predicadores de la Palabra de Cristo. Circunscribe, por eso, la historia desde la fundación de Lima hasta la canonización de Rosa; es decir, se hace explícito el triunfo de la Conquista Espiritual, pues la posesión político-militar del Nuevo Mundo se justifica en tanto culmina en la canonización de una de sus hijas. Asimismo, nos avisa que su texto es una “relacion/ de los extraordinarios favores/ con que los Symos Pontifices,/ y nuestros Catolicos Reyes de España/ la han honrado hasta oy. . .” Alude, pues, nuevamente a la dimensión teopolítica del Imperio Hispánico ya

⁴⁹ Esta será oportunamente comentada sobre todo por la relación que encontramos entre su grabado y el de la edición matritense de VSR. Acaso a Lorea le haya sorprendido la doctitud del novohispano Valdecebro que publicó su Vida por primera vez en 1666, solo dos años más tarde que la princeps de Hansen.

que se entiende su ascenso al santoral como el triunfo de la Fe que fue predicada por la Iglesia y defendida por el celo de los españoles.

Para efectos de nuestra lectura de VSR como texto épico religioso, nos importa sobre todo un aspecto esencial de la obra de Lorea. En la medida en que escribe una historia sobre la vida de Rosa, este se ve obligado a realizar una descripción pormenorizada de ciertos aspectos de su entorno que podrían ser ajenos o exóticos para los europeos de fines del siglo XVII. En otro lugar tuve la oportunidad de explicar la importancia que tiene la corografía, como género narrativo científico, para la épica culta (Vélez 2007: 368-369) y, además, lo haré in extenso en relación con VSR en el segundo capítulo de la tesis. No obstante, puedo adelantar que el discurso propio de ese género bien pudo aprenderlo Oviedo y Herrera del libro de Lorea, pues este, a diferencia de Hansen y el resto de hagiógrafos que despachan en pocas líneas una descripción de la patria de Rosa, incluye en su primer capítulo una descripción corográfica de la ciudad de Lima que, desde luego, incluye una compendiosa historia de la misma. Esta obra inaugura una interpretación netamente hispánica e imperial de la leyenda santarrosina, la misma que es entendida como el fruto, en primera instancia, de la conquista militar y, en última, espiritual del Nuevo Mundo. La descripción y el encomio retóricos que Lorea hace de Lima será claramente imitado por Oviedo y Herrera en el canto I de su poema, como antesala, al igual que en el texto de Lorea, al nacimiento de Rosa. Esta apropiación geopolítica del espacio americano no debe entenderse como una práctica unidireccional ejercida desde Europa, sino como una reacción hispánica que con el paso del tiempo habría de ser actualizada por los españoles criollos para reafirmar, como en el poema del conde, su pertenencia al Imperio y, por ende, su fidelidad enaltecida en la metáfora del desposorio místico con Cristo Rey.

Santa Rosa de Santa María aparece, pues, ahora revestida del lustre propio de los héroes de la religión que dieron su vida en beneficio de la propagación y defensa de la fe. Su leyenda hagiográfica ha sido eclécticamente interpretada por el Conde de la Granja para resaltar aquellos hechos que subrayan su valor político para la sociedad criolla de Lima. Por lo tanto, se puede establecer una lectura del poema que, partiendo del reconocimiento de la interacción entre épica culta y la hagiografía, subraye en última instancia la configuración de una discursividad criolla de índole limeña. Persiguiendo dicho objetivo, el segundo capítulo abordará propiamente la adecuación de los tópicos literarios ya mencionados en beneficio de la enunciación de una idiosincrasia criolla que se constituye a partir del personaje de la santa. Como pretendo demostrar, dicho individuo es, en realidad, una sinécdoque que remite a la sociedad criolla limeña en un momento en el que negoció su posicionamiento dentro de la política imperial.

1.2.3 Sermones santarrosinos de la segunda mitad del siglo XVII y la exaltación de la comunidad criolla

En la década de 1990 José Antonio Rodríguez Garrido advirtió, a propósito de un sermón de Juan de Espinosa Medrano sobre la santa limeña, en un cuidadoso estudio - que buscaba, en parte, señalar la importancia de la recepción homilética del Barroco- la relevancia que el culto de santa Rosa tuvo para la defensa de lo americano (1994: 149-172). J. A. Rodríguez fue uno de los primeros en señalar la importancia que el sermón tuvo tanto en la consagración de Rosa de Santa María (entendida como símbolo de lo americano) como en la construcción misma de una identidad americana, capaz de revalorarse “en el concurso universal” (166-167). La “Oracion panegyrica” a la santa limeña fue escrita antes de 1668, año de la muerte de su autor, y pronunciada en el Convento de Predicadores del Cuzco. Esta oración resumía, en buena cuenta, muchos de

los tópicos narrativos que tanto las hagiografías como los impresos de las fiestas y celebraciones oficiales habían consagrado⁵⁰.

La homilética fue, quizá, el género literario por excelencia que arraigó la leyenda de la santa en la sociedad de su época⁵¹: la hagiografía latina de Hansen estaba pensada para un lector especializado y tanto sus traducciones como las versiones de ellas derivadas en lenguas neolatinas mantenían la exigencia de la instrucción letrada para su cabal comprensión⁵². El sermón, en cambio, contaba con público más amplio y se enmarcaba adecuadamente en las fiestas correspondientes a diversos acontecimientos, como es el caso de la beatificación de una peruana. De esta manera, una variedad de personas recreaba la narración hagiográfica, aunque sea segmentada, al mismo tiempo que incorporaba una serie de imágenes y contenidos políticos que formaban parte de la cultura del orador.

En 1669, un año antes de la aparición del volumen de Fr. Jacinto de Parra, la homilética santarrosina en el Reino del Perú creció con dos sermones muy relevantes. En Lima, por ejemplo, la Real Universidad de San Marcos le encargó un sermón a fray Fernando de Herrera, reconocido calificador del Santo Oficio que era catedrático de prima de la susodicha universidad y, además, miembro de la orden de Predicadores. La

⁵⁰ El sermón en cuestión se incluye en La novena maravilla publicada en Valladolid por Joseph de Rueda el año de 1695. En dicho volumen no se precisa el año en que fue predicado. Por su parte, J.A. Rodríguez Garrido ha explicado las condiciones de la publicación de dicho volumen (Retórica y tomismo 23-24).

⁵¹ A partir de un escrito de Luis Jaime Cisneros, comenta J.A. Rodríguez en su citado artículo que “[l]os sermones conservados parecen hechos a espaldas de las condiciones socioculturales del cuzco colonial o, mejor dicho, parecen pensados para un público muy reducido dentro de esta sociedad” (Rodríguez Garrido 154). Si pensamos, en efecto, en el público universitario y eclesiástico intuiremos que inclusive los sermones resultaban ser textos capaces de extender la brecha entre sus contenidos y el público oyente. Sin embargo, como bien señala el mismo Rodríguez Garrido, “muchas de estas piezas oratorias fueron predicadas en festividades públicas y en la catedral de la ciudad, donde necesariamente confluían individuos de extracción diversa” (154).

⁵² Ya hemos citado anteriormente la monumental obra de Fr. Jacinto de Parra titulada Rosa laureada entre los santos. Dicho texto constituye un importantísimo compendio de los sermones compuestos expresamente para la beatificación de Rosa de Santa María que formaron parte tanto de las celebraciones romanas como de las españolas. A la fecha ignoramos las existencias de algún estudio que haya trabajado dicho conjunto de sermones y que, más aún, los haya cotejado con las producciones americanas conservadas.

impresión limeña de 1672 acusa en su aparato paratextual una clara participación de la orden dominica que involucra tanto a sus miembros peruanos como a los más insignes representantes de la orden en España: la versión impresa, pues, va dedicada al reverendísimo Pedro Álvarez Montenegro, provincial de España y confesor de Carlos II⁵³. De ese mismo año, pero impreso en 1675, era el sermón de Manuel Ribero y Leal, cura y vicario de Sisipe en Cochabamba. Su texto, dedicado al arzobispo de Chuquisaca, don Melchor Liñán de Cisneros, circuló en la corte de Lima gracias al trabajo del impresor Jerónimo de Contreras.

Si bien es cierto que ambos textos podrían merecer un estudio independiente, aquí me compete destacar un tema tratado en estos que es de suma importancia para comprender la novedad y la efectividad de VSR en su época de composición, es decir, a fines del siglo XVII. Los dichos sermones tratan por igual el motivo del desposorio místico, siguiendo modelos bíblicos, o bien de los Psalmos (el 11 en el sermón de Herrera) o bien del libro 25 del evangelio de Mateo en ambos casos. Sin embargo, el sermón de Herrera por su propia naturaleza expresa una visión de cuerpo social trabajada en función de la Universidad: vista San Marcos como una Antartica Alexandria y Athenas Occidental (referida así en la “Salutación” del mismo) se entiende que Rosa de Lima sea planteada, por una parte, como el fruto cristiano que florece en los riscos de la idolatría⁵⁴ (5r – 5v) y, por otra, como flor de sus escuelas (7r), es decir, de la Universidad. América se representaba a partir del microcosmos de la Universidad Real de San Marcos, cuyos doctos e ilustres miembros se atribuían la primacía de la santidad de Rosa. Ella era entendida como el símbolo de la nueva iglesia americana que representaba un número mayor de fieles y, para la Casa de Austria, nuevos súbditos

⁵³ Hay que recordar que durante el proceso de beatificación de Rosa, fray Jacinto Parra era nada menos que confesor del rey Carlos II.

⁵⁴ Motivo que ya había sido usado por hagiografías como las de Lorea.

renovados en la fe católica. Ciertamente la visión de cuerpo social, en VSR se plantea desde los códigos y estrategias propios de la épica culta, pero no debemos pasar por alto que la producción homilética santarrosina ya planteaba una interpretación análoga desde la plausible interpretación que se puede realizar de la Universidad vista como microcosmos social.

Nos importa, porque guarda una correspondencia temática respecto de VSR, la relevancia que ambos le confieren al motivo del desposorio místico. Se trata, pues, del motivo por excelencia para describir a Rosa como novia mística de Cristo que al mismo tiempo representa a la comunidad de creyentes y que, por lo tanto, renueva el pacto entre la Divinidad y su pueblo. Tanto Herrera como Ribero Leal parten del texto de Mateo 25 para reforzar la idea según la cual la Iglesia, en tanto comunidad de creyentes, debe ser vista como una novia fiel y expectante del novio-Cristo. Sobre todo, el texto de Herrera es claro al relacionar el relato de las diez vírgenes con la leyenda santarrosina, es decir, es muy claro al plantear una relación de continuidad entre el texto bíblico y la vida de la virgen limeña:

Ya esta hecho el casamiento. Quien fieles hà de festejar este desposorio, sino su Patria, y su cuna, Lima, y la Uniuersidad? Lima al veer a Dios por Nouio, y ya su vezino a Dios, con luminarias de afectos, fuegos de las voluntades, y carreras en la virtud, que lleguen a parar en la desposada, y igualen su Santidad; de suerte, que en el festejo aya comidas de ayunos que embien tablas a los sueños, y juegos largos de los de Rosa con Dios. Y la docta Uniuersidad [que coronada de Rosa, burla ya Lauros] quitando la Lyra à Apolo, y poniendo en las manos de tantos hijos Orpheos, à que en[to]nandole diestros nupciales Epithalamios, y compitiendo en certámenes a la Rosa los dulces versos que cantó a su desposorio, ya que no igualen sus obras, al menos en el

juicio de Dios, saquen los segundos premios, merecidos harto bien de quien con tantos afectos ha aclamado assi sus glorias (“Oracion panegyrica” 18v, mi subrayado).

Si pensamos que el texto de Herrera es anterior a la “Oración panegyrica” de Juan de Espinosa Medrano, mencionada al inicio, no nos sorprenderían muchas de las sugerentes lecturas realizadas por el Lunarejo: para Herrera ya estaba claro que Lima simbolizaba por extensión a la comunidad de creyentes (por eso la menciona metonímicamente como novia de Cristo y vecina de Dios) y que, además, era la “docta Universidad” la llamada para proferir un discurso oficial que destaque los aspectos más relevantes del culto en función de las expectativas de su comunidad.

Siguiendo esta lectura americana del culto santarrosino, solo nos queda resumir, en buena cuenta por sus aciertos, las hipótesis que Rodríguez Garrido adelantó en su momento en el ya citado estudio. Para él está claro que en la “Oración” de Espinosa Medrano se ubica al Nuevo Mundo dentro del sentido universal del plan divino (1994: 157-158), y, por ello, es posible además reconocer en América un ámbito similar al que ocupó la gentilidad grecolatina en la historia de Europa (159). Dicho posicionamiento permitió, pues, subrayar la prefiguración de la vida de Rosa tanto en mitos gentiles (como es el caso de la diosa Venus) como en los textos evangélicos: de esta manera, en el Nuevo Mundo se completaba, según el planteamiento del Lunarejo, el plan de salvación (163). Siguiendo las conclusiones de Rodríguez Garrido, podemos afirmar que el sermón del Lunarejo compendia y sistematiza una serie de argumentos propios de la retórica del culto santarrosino que demuestren y confirmen la “igualdad moral y religiosa del Nuevo Mundo”, y el “lugar fundamental que América ocupa para concretar el sentido universal de la Iglesia” (164).

En el sermón de Espinosa Medrano se puede apreciar, sin duda, la relevancia política de los panegíricos criollos dedicados al culto de Rosa. Como bien señala Rodríguez Garrido, en el texto del Lunarejo, además de una defensa de Rosa como modelo de santidad, debe colegirse igualmente una defensa del intelectual criollo capaz de interpretar y contrastar los textos de la Antigüedad y los Sagrados (164-166). Evidentemente el Lunarejo es capaz de fijar una lectura universal e imperial del culto de Rosa; sin embargo, su comprensión del Imperio incorpora, desde luego, al territorio americano junto con sus pobladores:

Con este patrocinio compita Lima, que acá tenemos nuestra Rosa, que presentar ufanos al Arbitro Soberano de los hombres, y quando Roma aun de dos Apostoles tan grandes, que son las mas sublimes columnas de la Iglesia, apenas haze una Rosa, que ofrecer à Christo : *Qualem Rosam Christo mittet Roma!* Lima le dará Rosa que equivalga, emule, y contrapese à essas dos mas inclytas Cabeças del Christianismo: con solo Rosa blasonara el Perú tanto como todo el Mundo con sus Apostoles (“Oración panegyrica” 272, mi subrayado).

Este discurso, originalmente dirigido a un ámbito controlado y reducido en el que debió predominar un número considerable de clérigos, no deja de mostrar la reveladora y hasta provocadora interpretación que el Lunarejo hacía del culto santarrosino respecto de su posición en América y Europa. Asimismo, podemos encontrar -sobre todo en la parte final que citamos- una clara vinculación entre el dicho culto y la ciudad de Lima que, por extensión, representa al Reino del Perú y sus habitantes.

Como ya lo he declarado, no es el propósito de esta breve sección acusar la intertextualidad de la homilética santarrosina respecto del poema del conde la Granja. Sin embargo, resulta evidente que un estudio mucho más pormenorizado de los textos que componen el corpus del culto santarrosino deberá atender sin duda a los sermones, tanto europeos como americanos, en vista de que estos arriesgan una clara postura respecto del peso político del mismo. En el caso de los sermones peruanos que hemos revisado, correspondientes a la segunda mitad del siglo XVII -período en el que sostengo se compuso el poema-, vemos una similitud en la selección de los tópicos, así como en la estrategia retórica que identifica, por extensión metonímica, a la comunidad americana o criolla con la misma santa Rosa. Así, VSR se comprende como la expresión panegírica más elevada en términos literarios -por ser materia de la épica culta- que reescribe la hagiografía santarrosina desde los códigos y convenciones de un género literario que le permite no solo exaltar a la comunidad criolla, sino también validar el epos americano como un nuevo paradigma de la civilización imperial.

CAPÍTULO II

Exaltaciones corográficas en la poesía épica. Santa Rosa y la representación simbólica de la ciudad de Lima

En este capítulo pretendo demostrar cómo la descripción de la ciudad de Lima, hecha en el canto primero de VSR, sobre el molde retórico de la corografía⁵⁵, configura el espacio y el cuerpo simbólicos de la comunidad criolla a través de la representación femenina de la misma mediante la figura de santa Rosa de Lima. Como ya he explicado en el capítulo anterior, la poesía épica desde el Renacimiento había asimilado en parte las estrategias retóricas propias de géneros narrativos -tal es el caso de de la hagiografía- al momento de configurar un poema de subespecie religiosa basado en la vida virtuosa de un santo o una santa. En tanto poema épico hagiográfico, VSR negocia los contenidos de su ficción con las exigencias retóricas de otros géneros. En esta línea, la relación entre la figura del santo y su comunidad⁵⁶ será aprovechada por el Conde de la Granja, siguiendo la pauta marcada por Antonio de Lorea, para realizar no solo una exaltación de santa Rosa, sino también de la ciudad y, asimismo, de la comunidad que en esta habita, es decir, de su civitas. La antigua relación existente entre la épica culta y las laudes urbis, entonces, será resucitada de este modo mediante el uso retórico de la corografía. En el caso específico de las colonias españolas, este género cobraba vigencia gracias al esfuerzo de los criollos por legitimar su tierra natal frente a la Metrópoli sobre

⁵⁵ Género que, por lo demás, forma parte tanto de la laus urbis de la épica culta renacentista como de las hagiografías santarrosinas de mediados del siglo XVII que hemos comentado en el primer capítulo.

⁵⁶ Tema que ha sido tratado notablemente por Thomas J. Heffernan. El autor se refiere a la comunidad de creyentes” que posibilita, mediante su fe, la consagración del culto de la santa o el santo. (16-17, mi traducción). Asimismo, sobre el uso político e ideológico de los relatos hagiográficos -sobre todo hispánicos- véase el capítulo “De la hagiografía a la historia nacional” en Hagiología y sociedad en la España medieval de Javier Pérez-Embod Wamba (303 – 374).

todo desde la segunda mitad del siglo XVII⁵⁷. Así, el poema de Luis Antonio de Oviedo y Herrera, en el tránsito del siglo XVII al XVIII, cumple una función fundamental dentro del proyecto criollo dispuesto a redefinir su relación con la Corona. Tal como lo he sostenido en el capítulo anterior, apoyado en las tesis de J. Lynch, ya para fines del siglo XVII, la economía de las colonias americanas se había fortalecido internamente debido al incremento demográfico de las mismas. De esta manera, el crecimiento de la población y la pujante economía transatlántica⁵⁸ permitieron un favorable y activo comercio intercolonial. Por esta razón, la relativa libertad económica que experimentaban los principales virreinos americanos induce a pensar que ya para entonces era lícito hablar de un segundo imperio español (Lynch 307 - 308). VSR, pues, configura desde la épica la representación simbólica del fortalecimiento que la corporación de criollos acusaba desde mediados del siglo XVII.

El fenómeno criollo que para B. Lavallé es el nuevo factor que marca la pauta del desarrollo de la dinámica interna de la sociedad colonial (132) se aprecia en el poema de Oviedo y Herrera no como un epígono, sino como forma más evolucionada de la exaltación que afirma una dignidad y reivindica una identidad americana por encima de la española peninsular para reclamar sus derechos específicos. Dicha representación simbólica, pues, no debería ser vista como elemento ajeno al procedimiento corográfico que, en el caso de VSR, sirve para describir tanto a la urbs

⁵⁷ Bernard Lavallé, al respecto, recuerda que la exaltación que de Lima hicieran los criollos a lo largo del siglo XVII encerraba, en el fondo, una exaltación de la gloria de España, puesto que dicha ciudad, a diferencia del Cuzco, había sido erigida de la nada (131). Solo un reino como el español podía crear una ciudad tan majestuosa como Lima ex nihilo.

⁵⁸ Como bien lo señala Margarita Suárez, la ciudad de Lima era “el centro indiscutible del comercio virreinal” (201). Vista la ciudad de los Reyes como “plaza mercantil”, era fácil comprender las cargas de mercancías que llegaban a su puerto, el Callao, desde Nueva España y Europa en diversas épocas del año. Suárez, además, explica cómo las ferias de Lima, aparecidas luego del decaimiento de las no menos célebres de Portobelo, “se montaban en plazas abiertas y frecuentemente intervenían los corredores de lonja” (203). Asimismo explica que el término de “feria de Lima” se usa con mayor frecuencia en la segunda mitad del siglo XVII, momento, pues, en el que el virreinato de Lima se consolida como un centro político-económico que se verá en la obligación de negociar su posición simbólica con el centro del poder político que fue la Metrópoli matritense.

como a la civitas de Lima. Esto era posible porque la antigua disciplina corográfica, siendo derivada de la astrología, en primer lugar, “trata de encontrar un orden en el mundo a través de la relación entre eventos y los espacios y lugares en los que estos ocurren”; y en segundo lugar, cabe recordar que la corografía “no fue un sistema cuantitativo” del mismo modo que la tierra no era vista como “una superficie de variación infinita” (Curry 682, mi traducción). En el poema del Conde de la Granja, el nacimiento de santa Rosa en la ciudad de Lima es el punto de partida sobre el cual se relata no solo su vida (hagiografía), sino también sobre el que se construye un retrato de la ciudad que subraya y explica dicho milagro como una predestinación de la grandeza del territorio implicado. Esta alabanza de la ciudad puede parecernos un acto carente de objetividad científica; sin embargo, para su época VSR era un eficaz ejercicio concebido dentro de los cánones clásicos que, a su vez, permitiría el reconocimiento de la capital virreinal dentro del plan de la Historia Salutis.

Respecto de las formas discursivas con las que se persigue dicho reclamo conviene recordar que, aun cuando la laus urbis constituye parte fundamental de la estructura formal de la poesía épica⁵⁹, dicha estrategia retórica propia de la corografía fue también incorporada por el género hagiográfico en tanto que este buscaba establecer una relación clara entre la virtud del santo y la de su ciudad natal⁶⁰. Aquí conviene

⁵⁹ Así en el canto I de Armas antárticas de Juan de Miramontes Zuázola (circa 1609) se aprecia cómo la historia de la conquista del Perú va de la mano de una descripción de la derrota del mundo andino. Para ello, entre las octavas 74 y 88 del mismo canto, el autor incluye un elogio de la ciudad de Lima. Ahí Pizarro es comparado con el legendario Rómulo Quirino, fundador de Roma, ciudad que la grandeza de Lima evoca. Esta será siempre comparada con ciudades ilustres del pasado como Roma o Jerusalén. Firbas ya había anotado que dicho encomio de la ciudad de Lima es “probablemente la primera alabanza extensa a Lima, en poesía . . .” (“Gallardas damas” 261). Veintiún años después de la publicación de VSR, Pedro de Peralta y Barnuevo en el canto VIII de su Lima fundada incluye una extensa argumentación sobre las óptimas condiciones del terreno sobre el que Pizarro, protagonista de su poema, fundaría la capital virreinal.

⁶⁰ Thomas J. Heffernan (19) explica cómo el hagiógrafo debe establecer una relación muy clara entre el locus del santo respecto de la comunidad de lectores que comparte la ciudadanía con el mismo. Para el autor, el hecho de que la hagiografía medieval haya tenido que dejar de lado los intereses “estéticos”, propios de la elocutio, para favorecer la difusión del dogma fue uno de los principales motivos que fortalecieron la estrategia retórica de la laus urbis. Por eso, luego, las corografías -ya desde 1383 para el

recordar la obra de Fr. Antonio de Lorea que comenté en el primer capítulo y sobre la que volveré más adelante, pues esta proporciona un modelo retórico fundamental para comprender cómo el poema de Oviedo y Herrera es la consecuencia de una evolución del pensamiento teopolítico sobre la vida de Rosa de Lima.

La presencia retórica de la corografía en VSR confirma, pues, la necesidad -por parte del autor- de subrayar una de las funciones políticas más eficaces del género épico: Lima, por una parte, se afirma como una nueva civitas Dei⁶¹ y, en ese sentido, se justifica políticamente la exaltación de la misma. En el poema de Oviedo y Herrera el discurso corográfico tiene como principal objetivo explicar la historia de la ciudad de Lima como germen de los milagros propios de la vida de santa Rosa y, en ese sentido, la estrecha relación que se da entre ambos elementos permite la exaltación del espacio como un lugar sagrado y, por ende, estimable de acuerdo con los preconceptos del Viejo Contiente, es decir, de la Metrópoli imperial. Quizá dicha estrechez con la que se plantea el vínculo de la hagiografía de Rosa respecto de la corografía de su cuna⁶² sea

caso del Regiment de la cosa publica de Francesc d'Eximennis (Kagan 54 - 55)- asumirían, sobre todo en el período de la dominación musulmana, la necesidad de exaltar la sangre de sus mártires cristianos. La importancia de la vida de mártires y santos en la civitas radicaba en la búsqueda del prestigio, en la necesidad de ser una suerte de “paraíso terrenal”, de la civitas Dei.

⁶¹ Recientemente John H. Elliot nos ha recordado que América ocupó, tanto para católicos como para protestantes, un lugar especial en el plan providencial de Dios (184). Así las diferencias entre los dogmas protestantes y católicos tridentinos convergían en última instancia respecto de una herencia teológica compartida: la configuración del otro americano como un ente diabólico (idolátrico) permitió la construcción simbólica de las ciudades como centros de propagación de la fe verdadera. La civitas Dei cobró una vigencia inusitada al momento de establecer los parámetros necesarios para la civitas de los conquistadores.

Asimismo, ya José Antonio Mazzotti -en un ensayo sobre la épica criolla de la Lima del siglo XVIII- había expuesto cómo Pedro de Peralta y Barnuevo proponía a Lima como una civitas Christiana o civitas Dei en el canto VIII de su poema (“Solo la proporción es la que canta” 64-66). Mazzotti llega a dicha conclusión apoyado tanto en la lectura del poema como en la “Aprobación” que para el dicho poema redactara el doctor Pedro José Bermúdez de la Torre y Solièr, quien afirma que la Lima descrita por Peralta no puede ser otra cosa que “una Christiana y opulenta Corte” (“Solo la proporción es la que canta” 66). Es por eso que el mismo Peralta sostiene que el Cielo infundió en Pizarro la elección del valle de Lima (Lima fundada VIII, 11a-c); y de ahí que llegue a nombrar a dicha ciudad como “otra Jerusalem” (Lima fundada VIII, 23e).

⁶² A lo dicho por Heffernan en su detallado estudio se puede añadir que “los santos ayudan a consolidar la geografía mediante la designación de ciertos espacios como sagrados, y, asimismo, sus cultos con frecuencia surgen en tiempos de crisis geopolítica y de transición histórica” (Summit 233-234, mi traducción).

una de las razones por las que la representación femenina de esta última haya tenido el éxito que Paul Firbas señala en su explicación de Lima como “ciudad-mujer” (“Gallardas damas” 267).

2.1 Lima, ciudad de Dios: el cuerpo femenino de santa Rosa como espejo de la comunidad criolla del virreinato del Perú

Tratando de establecer los principios fundamentales que permitan la configuración simbólica de la ciudad de Lima vista por los criollos del virreinato peruano, conviene precisar que la distinción fundamental entre los conceptos de urbs y civitas. El primero remite indefectiblemente a la unidad física del espacio ocupado por un grupo de personas (sus muros); el segundo, a la ciudad entendida como asociación humana (Kagan 30). Remontándose hacia los tiempos de Aristóteles se puede encontrar en el concepto de πόλις (polis) manejado por el Estagirita una afinidad absoluta con el aquí expuesto para el caso de civitas. R.L. Kagan recuerda que, aun cuando Aristóteles concibe a la πόλις como res publica, en su pensamiento predomina la necesidad de que esta promueva la justicia cívica y, sobre todo, la virtud individual de sus miembros (30). A partir de ello, Kagan prefiere, para hacer más específico el análisis, distinguir entre corografía y vista comunicétrica. De esta manera, los componentes físicos de la ciudad -la urbs- se relacionan directamente con la corografía, y su faceta humana -la civitas- con lo que este denomina vista comunicétrica; es decir, una perspectiva de la población de una ciudad, de su comunidad (40 – 41).

VSR es un poema heroico que toma prestados componentes formales de la corografía -comunes, además, a la hagiografía- para promover una visión panegírica de la ciudad de Lima a través de la figura de santa Rosa. Mas dicha promoción debe asumirse considerando aquella función específica que Kagan ha denominado vista

comunicéntrica, pues esta “fija su atención en una única comunidad” (202). El poema del Conde de la Granja reconoce, pues, una sola comunidad legítima de la ciudad de Lima: la hispánica, ya sea criolla o peninsular. Otras comunidades -como la indígena- serán enunciadas fuera del marco geográfico y simbólico de la ciudad de Lima y, en esa medida, VSR reforzará la inserción de la ciudad en la Historia Salutis, pues habrá de entroncarse con los antiguos pueblos católicos que supieron rechazar la idolatría (en este caso, los indios) y la herejía (en este caso, los protestantes estereotipados a partir de la figura del pirata)⁶³. La civitas Dei o Christiana, según se puede inferir de las reflexiones de Ángel Rama, se rige por una razón ordenadora que en vez de reflejar nítidamente a su sociedad lo hace respecto de su forma organizada (La ciudad letrada 4). No refleja a la ciudad en sentido estricto, sino a su forma distributiva idealizada.

Por una parte, Lima es vista como una comunidad santa⁶⁴, es decir, una civitas Christiana que goza de independencia espiritual respecto de la Metrópoli. Por eso, de ella, de su suelo que es la patria de los criollos, florece una rosa santa (véase ilustraciones n° 1, 2 y 3) que permite la inserción de su comunidad en la historia de la salvación. Ya en el citado canto I de Armas antárticas Miramontes compara a Lima con la ciudad de Roma (I, 75 f) en el primer decenio del seiscientos. Cuarenta años más tarde, como lo recuerda Lavallé (137), el franciscano F. Diego de Córdoba Salinas describió a su ciudad natal como una civitas Christiana en numerosas páginas de su Teatro de la santa Iglesia Metropolitana de los Reyes: Lima, en tanto civitas Dei, contaba con varias iglesias, parroquias y una quincena de conventos. Las formas y

⁶³ El proceso de renovatio urbis, sin duda, debe verse para el caso de VSR como un mecanismo retórico que persigue un reconocimiento político como la translatio Imperii. Ciertamente la apropiación de la condición piadosa de la historia del Viejo Continente para el caso de Lima más que un reclamo pasa a ser un ejercicio de sus derechos como civitas Dei. Jennifer Summit ha explicado cómo, para el caso de Roma, Francesco Petrarca, al igual que Dante, opera asimismo una translatio Imperii dentro del marco de recepción de los Mirabilia Urbis Romæ (223).

⁶⁴ Véase, además, el tratamiento que Richard Kagan da a dicho concepto en su libro ya citado (215 – 230).

contenidos arquitectónicos del casco urbano reflejaban así, simbólicamente, la espiritualidad de la comunidad.

Se puede inferir que el reconocimiento de las virtudes cristianas de la comunidad criolla limeña va de la mano de una exaltación de las condiciones físicas de la ciudad misma, es decir, de la urbs. En el poema las descripciones de su topografía, clima y arquitectura son algo más que vanos afeites: se trata de la materialización de su condición favorable, de la encarnación de sus virtudes y grandezas.

En este sitio, entre Agua, Tierra, y Viento,
la Ciudad de los Reyes se levanta:
sobre Elementos tres fixa su asiento,
al vno oprime, y à los dos quebranta:
el Plan que dà à su Fabrica cimiento,
en Quadro regular tienda la Planta,
donde tiraron lineas à el acierto,
el Terreno, y el Arte de concierto (VSR I, 15 mi subrayado).

Lima no solo es un locus amoenus que cumple con las convenciones literarias del tópico: se trata de una ciudad que se funda sobre un espacio natural para dominarlo. Así, los tres elementos sobre los que “fixa su asiento” (VSR I,15a) son sometidos -se entiende- por obra de quienes la erigieron (“al vno oprime, y à los dos quebranta”, VSR I,15d). Es por ello por lo que Oviedo y Herrera afirma que esta ha sido construida mediante un plan (VSR I,15e), el cual sigue el modelo de cuadro regular (VSR I,15f). Este, pues, fue trazado acertadamente en un terreno con Arte, es decir, con técnica y conocimiento específico (VSR I,15g-h); acción que explica las condiciones favorables dadas para que se convierta en una civitas Dei.

Por otra parte, la afirmación de los rasgos cristianos de la ciudad y la negación de aquellos de índole idolátrica o herética obedecen a un proceso de resemantización, de renovatio urbis que es en última instancia un proceso de reconquista espiritual (Rodríguez de la Flor, “La imagen corográfica” 60 – 61) que podría implicar una translatio Imperii, si es que aceptamos la primacía económica que ha postulado Lynch. Así, la mención y descripción de los templos de la ciudad que líneas arriba comenté para el caso de la segunda mitad del XVII se despliega igualmente en VSR como un recurso corográfico que persigue la consumación simbólica de la representación de la ciudad como espacio sagrado:

De Magníficos Templos la Eminencia
sube à escalar el Cielo, y le conquista,
donde la Religion con la opulencia
supo solo esta vez quedar bien quista:
su noble Architectura, y corpulencia
cabe en la Admiracion, mas que en la vista:
pues al verla se quedan suspendidos
descansando en los ojos los sentidos (VSR I, 23, mi subrayado).

El proceso de renovatio urbis parte, en VSR, de la imperiosa necesidad de acomodar la realidad demográfica y urbana de Lima dentro de los moldes católicos del Viejo Continente. De esta manera, el poema subraya aquellos rasgos que la convierten, ante la mirada del lector europeo⁶⁵, en una civitas Dei o Christiana. Así, la opulencia de los campos y las minas del Perú tiene un correlato metafórico en la de la religión

⁶⁵ Cabe recordar, brevemente, que la primera edición del poema se realizó en Madrid, en los talleres de Juan García Infançon. Sobre el diálogo entre criollos y americanos en los preliminares del poema véase el primer capítulo de la presente investigación.

americana (VSR I, 23 c-d). Asimismo, el Conde de la Granja incorpora en las cualidades piadosas de la ciudad elementos de índole cuantitativa (como en una elemental enumeración de los contenidos del casco urbano que puede aparecer en la corografía) que, en última instancia, habrán de valer cualitativamente:

Mas de cinquenta Templos en su orilla
veè el Rimac, donde el Arte, y la grandeza,
la Religion traslada de Castilla,
mejorando el fervor en la riqueza,
con igual resplandor à vn tiempo brilla
el Ara, y la Ecclesiastica pureza:
su docto Clero es de la Fè Archivo,
y cada Religioso vn Templo vivo (VSR I,33 mi subrayado).

Podríamos decir, pues, que en el fondo la renovatio urbis implica, a su vez, una translatio religionis (VSR I,33c) que -como se dijo líneas arriba- actualiza cualitativamente la riqueza cuantitativa de la ciudad. La cantidad de templos que menciona el Conde de la Granja (VSR I,33a) sirve al lector del poema (europeo o americano) como indicio de una realidad espiritual que solo podrá comprenderse a cabalidad con el advenimiento de santa Rosa⁶⁶. No obstante, el último verso de la octava 33 es muy elocuente respecto de las asociaciones sinecdóquicas que el autor del poema realiza: el hecho de que un religioso represente un templo vivo supone el mismo tipo de relación semántica trazada por una corografía que plantea una vista comunicéntrica; es

⁶⁶ Más adelanté discutiré estos elementos como rasgos de intertextualidad entre VSR y textos como la Historia de Antonio de Lorea y Fundación y grandezas de Rodrigo de Valdés, poema este último en el que no solo se enumera a los conventos de las “vírgenes de Lima”, sino que, además, se incorporan breves reseñas de los mismos y adjunta, en notas marginales, datos demográficos sobre los mismos.

decir, el macrocosmos, en este caso espiritual, de la ciudad es encarnado en el microcosmos de un individuo representativo de dicha comunidad⁶⁷.

No debe buscarse necesariamente en el poema del Conde de la Granja una versión de Lima ajustada a su realidad física. Se trata de una elaboración simbólica de su deber ser, es decir, de una proyección ideológica de los valores cristianos e hispánicos que una ciudad y sus vecinos (la civitas) deberían encarnar modélicamente⁶⁸. Dicha proyección, como ya lo había señalado Cedomil Goiç para el caso de La araucana, trasciende la diversidad espacial y humana de la geografía americana gracias a la cohesión que promueve la visión imperial del mundo (“Poetización del espacio” 16).

⁶⁷ En Fundación y grandezas ya se encuentra una estrategia similar que explica esta proyección de las virtudes de un microcosmos (el santo o la santa) sobre las de un macrocosmos (civistas de Lima). En la sección XXXI, en la que se menciona los conventos existentes para esa época (1687) en la ciudad, a Lima se le alaba porque sustenta “tantas personas præclaras” (457b) y porque, a su vez, tiene “[t]antos graves Religiosos”/ “vivas imagines sanctas” (459ab) y “[t]antas Virgines illustres,/ invidias de Vesta. . .” (469ab). El clero de Lima es una proyección de sus valores como civitas Christiana. Con mayor lustre y efectividad lo será santa Rosa. Más adelante se puede encontrar un comentario más desarrollado de las siguientes cuartetas.

⁶⁸ La poesía épica debe leerse, pues, como una narración poética que presenta la materia histórica adecuada no solo a sus exigencias retóricas intrínsecas, sino también a la ideología política que la sustenta. Así, José Carlos Bermejo Barrera ha explicado como la historia (entendida como historiografía) se compone de tres elementos: la descripción, la evocación y la expresión. En la historiografía, vista como forma narrativa, siempre primará uno de los tres por encima de los dos restantes, pero cuando en una narración coexisten los tres ya estamos ante un texto épico (182). Ciertamente, la descripción implícita en la sección corográfica de VSR fuerza a los lectores contemporáneos a ver en esta un componente propio de la historiografía en vista de que el narrador asume un tono serio al momento de rendir cuenta de la ciudad capital del Virreinato; sin embargo, dicha narración no deja de estar preñada de una serie de símbolos que tienen como fin último la exaltación de la urbs. Asimismo véanse las definiciones clásicas del término chorographia que consigna Michael R. Curry en su artículo ya citado (681-683).



**Ilustración 1: grabado de la primera edición de VSR
por F. Mathías de Yzala**

Este grabado (cuyo autor Mathias de Yzala, no hemos podido identificar) se encuentra solo en la edición madrileña de 1711. Ni la novohispana de 1729 ni las posteriores limeñas del siglo XIX lo reproducen. Para ver su repercusión sobre un cuadro del Colegio de los Jesuitas, así como una interpretación del mismo, véase mi artículo “Santa Rosa de Lima y la política sacroimperial” (374-377).



Ilustración 1A : ampliación del escudo del grabado de VSR

El tallo de Rosa nace del escudo de la ciudad de Lima, el cual muestra, además, símbolos importantes para la idiosincrasia criolla: en la cima del escudo se aprecia la estrella de los Reyes Magos; luego se aprecian las tres coronas de los dichos tres Reyes Magos. Finalmente en la cima del escudo, bajo la corona de mayor tamaño, se puede ver el fruto de la lima, que sirvió para identificar, mediante su representación en el escudo de la ciudad, a la colectividad de sus habitantes (Rodríguez Garrido “Mutaciones del teatro” 386-387).



Ilustración 2: grabado que sirve como anteportada interior en Historia de la vida de la beata madre Rosa de Santa María de fray Andrés Ferrer de Valdecebro (Madrid, 1669).



Ilustración 2A: Detalle del grabado que sirve como anteportada interior en Historia de la vida de la beata madre Rosa de Santa María de fray Andrés Ferrer de Valdecebro (Madrid, 1669).

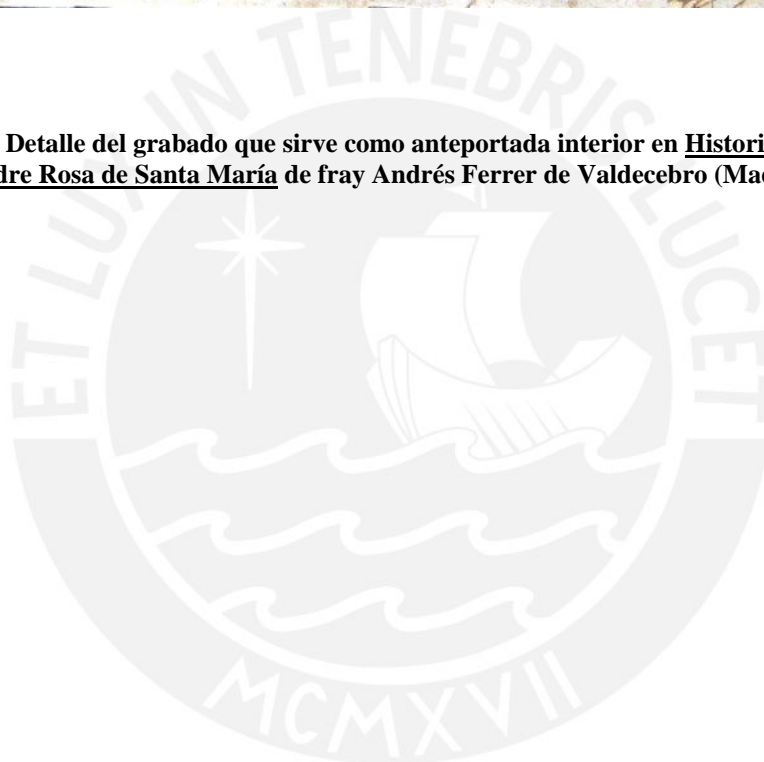




Ilustración 3: grabado de *Litaniæ laurentanæ* de Fridberg Franz Xaxier Dornn (Augsburgo, 1771) realizado por los hermanos Joseph Sebastian y Joahnn Klauber

Este grabado muestra, al igual que el correspondiente a la primera edición de *VSR*, a santa Rosa con el hábito dominicano como el fruto de un vergel que es, en realidad, una metáfora de la ciudad de Lima que enfatiza su condición de *locus amœnus* y *hortus conclusus*. Aquí la *Rosa Limana* es descrita como *Rosa plantata super rivos aquarum*, es decir, que brota junto a corrientes de agua (*Eclesiástico* 39,13) y como *Quasi flos rosarum in diebus vernis*, como flor del rosal en primavera (*Eclesiástico* 50,8).

El folio 13 de la “Censura” que para *VSR* preparara don Miguel Núñez de Rojas se consigna una explicación amparada en la interpretación de las “Divinas Letras”: ahí se explica cómo Rosa es mejor flor por provenir de una ciudad (Lima) que, según lo demuestran ciertas lecturas, estaba ya prefigurada en las Sagradas Escrituras. Núñez de Rojas cita un pasaje de la *Biblia Lygurina* en la que se reconoce el versículo *ibi Rosa plantata iuxta flumen aquosum*. Asimismo, para establecer la etimología de Lima en la del río que nutrió las raíces de Rosa, el Rímac, se ampara en la explicación consignada en *De iure indiano* de Diego Solórzano (tomo I, libro I, capítulo 6, 16) que había sido tomada a partir de las hipótesis del Inca Garcilaso. En la misma nota añade que “*Lima vocatur non ex nomine reguli, sive Cacique, qui ei dominabatur ut putavit Herrera sea corrupto vocabulo a Rimac fluvio ea interluete, quod materna lingua sonans, sive loquar, interpretatur.*”



Ilustración 4: grabado de *Litaniæ laurentanæ* de Fridberg Franz Xaxier Dornn (Augsburgo, 1771) realizado por los hermanos Joseph Sebastian y Joahnn Klauber

Ramón Mujica ha explicado, a través del comentario de los grabados santarrosinos de los hermanos Klauber, en qué medida la iconografía trazó una serie de correspondencias entre la virgen limeña y la misma virgen María. Para ello se basa en las citas bíblicas que aparecen en los mismos, que fueron anteriormente utilizados para referir a la madre de Jesucristo. Más aún, santa Rosa llegó a ser comparada con la mujer del *Apocalypsis* en el siglo XVII. En *VSR*, como consignó al explicar la relevancia de la *invocatio Musæ*, dicha relación está a su vez dada. Rosa, pues, aparece en esta serie de grabados que ilustran las *laurentanas* (véase el artículo de José Flores Araoz “Iconografía de Santa Rosa” 247 – 248) en una representación típica en la que sostiene una *guirnalda de rosas*. En este grabado, por ejemplo, se ha prescindido de la indumentaria de terciara que se usa canónicamente para representar a Rosa, acaso para hacer más sugerente su vinculación con la Virgen.

El apelativo de *mystica* viene dado por el hecho de que se trata de una ilustración explícita del desposorio místico entre la santa y Cristo: el tallo de la flor de *lis* o *lirio* representa a Cristo en su faceta redentora, pues dicha flor -a partir de una interpretación medieval del *Cantar de los cantares*- pasó a representar la promesa de inmortalidad y la salvación mediante la unión con el Hijo de Dios (Chevalier y Gheerbrant *Diccionario de los símbolos* 652).

Esa idealización de la ciudad, en su doble composición de civitas y urbs, es lo que le otorga finalmente al poema de Oviedo y Herrera un estatuto corográfico por encima de uno propiamente historiográfico.

Sin embargo, VSR no crea un significado metafórico de la ciudad ex nihilo. Como bien lo señala Fernando Rodríguez de la Flor, la corografía fue un género barroco por excelencia que se ocupó de trazar “una genealogía fabulosa y quimérica del hecho urbano, de lo que constituye un dato característico de la gigantesca manipulación efectuada en la etimología y la toponimia” (“La imagen corográfica” 69). Tan solo para el caso americano, se cuenta con textos como la Coronica de Felipe Guamán Poma o el ya citado poema Fundación y grandezas de la muy noble, y muy leal ciudad de los reyes de Lima de Rodrigo de Valdés⁶⁹ en los que se puede constatar que, en efecto, la descripción exacta (o topográfica sensu strictu) no es una conditio sine qua non de la representación de la ciudad. A inicios del siglo XVII, en la obra de F. Guamán Poma, se puede apreciar, por ejemplo, una iconografía lo suficientemente clara de la civitas Dei en su pleno valor idealizado (ilustración 5). Ahí se resalta, sobre todo, la presencia de la catedral como rasgo arquitectónico propio de una civilización cristiana, mas se sobredimensiona la forma de dicho edificio con el fin de destacar su presencia dentro del espacio de la misma (ilustración 6). Por su parte, el poema de R. de Valdés no solo fija una imagen simbólica y política muy nítida de la ciudad de Lima para fines del XVII, sino que, además, tal y como lo había sostenido J.A. Mazzotti (“Solo la proporción es la que canta” 64), dicho poema acusa una interesante intertextualidad respecto de VSR. Se trata de una corografía, confundida por algunos estudiosos con un

⁶⁹ Cito esta obra por la editio princeps de 1687, a partir del ejemplar conservado en la Colección especial de la BC-PUCP. Los números arábigos corresponden a las cuartetas y las letras son correlativas a los versos de las mismas. Cuando haga referencia a las notas marginales del poema citaré de acuerdo con la página correspondiente.

poema épico⁷⁰, que narra la historia de la ciudad a través de sus características civiles y urbanísticas más representativas. Así, en dicho poema la religiosidad de la civitas es una de las virtudes que mejor define a Lima según el autor; en ese sentido conviene revisar el capítulo 28 en el que se diserta sobre la “Piedad, y Religion de Lima” (Fundación y grandezas 134 mi subrayado) y, sobretudo, al 38 en el que se celebra el patrocinio que santa Rosa ejerce sobre la ciudad de Lima (Fundación y grandezas 180-184).

Al margen del desafío hermenéutico que presupone el propio texto del poema, merece comentarse la configuración simbólica de la ciudad de Lima que plantea el grabado que antecede a la primera página del relato épico (véase ilustración 1). Allí se plantea una interesante lectura de Rosa como fruto del suelo americano al mismo tiempo que se reconfigura el pasado de su historia. La ilustración muestra a santa Rosa como una flor cuyo tallo nace del escudo mismo de la tres veces coronada ciudad de Lima. La Rosa Mística, a su vez, es escoltada por el autor del poema y por una alegoría de América que sigue las convenciones de la Iconología de Cesare Ripa. No solo es relevante que la Amazona sostenga el tallo del que nace Rosa, sino que sobre todo llama la atención que este semeje la forma del arco de la guerrera, cuyo original se encuentra detrás del carcaj. Se podría pensar que la América-Amazona ha perdido su condición de salvaje gracias a Rosa y por ello ha cambiado su antiguo arco de guerra por uno nuevo de santidad, que es, al mismo tiempo, el tallo desde donde florece la santa de Lima. Igualmente, bajo los mismos parámetros desde los que opera la renovatio urbis, se puede sostener que la antigua imagen femenina del Continente ha cambiado por la de la santa que ahora eleva su prestigio desde su ciudad natal para proyectarlo sobre Europa.

⁷⁰ Para una explicación sobre la problemática del poema de Valdés, véase mi artículo “Santa Rosa de Lima y la simbología sacro-imperial” (2007): 370-371, nota 8. No obstante, debo añadir a lo ya dicho que en el célebre estudio de Emilio Carilla (88-91) no se percibe la actual confusión de los críticos respecto del poema de Valdés. Carilla prefiere pensar que se trata de un “catálogo rimado hispano-latino” (88-89).

Como se ve, en el grabado de VSR se puede encontrar sugerida la nueva corporeidad americana de una Rosa criolla que cancela el pasado de otra pagana e idolátrica.

Por su parte, la iconografía elegida para ilustrar a la santa merece un comentario. Esta evidencia que el proyecto criollo ha sido encauzado por el proyecto dominico. La santa aparece investida del hábito de terciaria dominica, orden que impulsó su canonización, y ostenta dos iconos característicos de su culto. En la mano siniestra sostiene una corona de flores (alusión al apellido español de su padre: Gaspar Flores) en la que aparece el doctorcito, apelativo consignado en su leyenda hagiográfica para designar al Niño Jesús. En la mano diestra, sostiene un ancla de la que pende una maqueta de la ciudad de Lima. Dicha representación, pues, enfatiza la función de protectora que las hagiografías adjudican a la santa respecto de su ciudad natal, así como de portadora de la Esperanza (Mujica 2001: 209-214). La maqueta de Lima, asimismo, alerta al lector del poema que este incluirá en su contenido material histórico o poético sobre la capital virreinal. Se trata, pues, de un guiño intertextual entre el grabado y el poema, en que el primero funciona simultáneamente como preámbulo y síntesis del discurso corográfico de VSR.

Es igualmente relevante notar cómo el tallo de Rosa nace del escudo de la ciudad de Lima, el cual muestra, además, símbolos importantes para la idiosincrasia criolla. En su mesa de espera podemos identificar una composición triangular: en el campo del jefe se encuentra la estrella de Belén circundada, en sus flancos diestro y siniestro, por dos de las coronas. En el corazón o abismo de la mesa se aloja la tercera de las coronas que tiene debajo al fruto de la lima, en el campo de la punta⁷¹. El escudo

⁷¹ Cabe recordar que la mesa de espera de un escudo heráldico es la zona en la que se distribuyen los puntos del mismo, es decir, las nueve zonas que componen al escudo mismo:

1	2	3
4	5	6
7	8	9

de la ciudad de Lima que ostenta el grabado de VSR aprovecha el signo parlante del fruto de la lima⁷² para simbolizar a la urbe y, acaso, a la comunidad misma, de una menra semejante a la que José Antonio Rodríguez Garrido ha notado en el uso que se hace del escudo de la ciudad en el telón de una representación teatral en Lima el año de 1724 (2001: 386-387).

Por otra parte, hemos encontrado un referente más temprano de dicha asociación entre el escudo de la ciudad de Lima y la iconografía de la Santa. Se trata del grabado que sirve de portada a la Historia de Fr. Andrés Ferrer de Valdecebro impresa en Madrid el año de 1669 (véase ilustración n°2). Ahí se muestra una aparente descomposición del escudo de Lima en dos escudos de menor tamaño que sirven de flancos para la cartela que contiene el título de la obra. Sobre estos elementos descansa, por lo demás, una retrato de medio cuerpo de la santa (en el que se le muestra con el hábito de terciaria) que a su vez reproduce el motivo del desposorio místico. Por su parte, los escudos reproducen tanto el águila bicéfala de la Casa de Austria como el signo parlante del fruto de la lima junto con las tres coronas de los reyes magos y la estrella de Belén. Esta temprana asociación se puede, además, encontrar en los motivos emblemáticos que aparecen descritos en la ya citada relación (Celebridad y fiestas) de Diego de León Pinelo⁷³, impresa en Lima tan solo un año después (1670). La presencia de estos

El escudo de Lima que aparece en el grabado de VSR ostenta una partición vertical entre las regiones de sus puntos. Así, los puntos 2 (jefe), 5 (corazón o abismo) y 8 (punta) configuran el blasón en el que la estrella, las coronas y el fruto de la lima se jerarquizan.

⁷² José Antonio Rodríguez Garrido, en su artículo “Mutaciones del teatro” 386-388, subraya la importancia que tuvo dicho fruto en la heráldica criolla durante los siglos XVII y XVIII. Repasa no solo las versiones que sobre la historia de la nomenclatura de Lima dieron cronistas como Antonio de la Calancha y Bernabé Cobo, sino que, además, recoge los juicios que al respecto menciona Pedro de Peralta en su Lima fundada (387). Rodríguez G. nos muestra en qué medida la alternancia del nombre de ciudad de Los Reyes respecto de Lima era ya corriente durante la segunda mitad del siglo XVII.

⁷³ Conviene, sobre todo, revisar la “Relación de los juegos de cañas que celebró la ciudad de los Reyes en su plaza principal, el 8 de enero de 1670...” (47r-57v). De esta nos interesa destacar la descripción de una imagen que se consigna en una de las cuadrillas que acompañó al Virrey en su entrada a la plaza. En la cuadrilla “Verde y Oro”, entró en segundo lugar D. Manuel de Andrade portando un estandarte con la siguiente imagen: “Dos escudetes de armas, las de la Ciudad, y las de Santo Domingo, y una estrella en

escudos, tanto en los emblemas exhibidos públicamente en el desfile organizado por el mismo virrey conde de Lemos en Lima, como los grabados antes descritos, subrayan, pues, la pertinencia imperial de la leyenda santarrosina: a diferencia de la hagiografía de Leonardo Hansen, los textos y discursos hispánicos se preocupan por enfatizar la importancia que el culto de la santa tenía para la política oficial de la Casa de Austria. Inclusive, como podemos ver en textos criollos, dicha pertenencia o filiación, lejos de actuar en desmedro de sus fines, les permite redefinir el rostro imperial que ahora acusa matices americanos.

A la luz de estas comparaciones no resulta muy difícil establecer la relación entre el grabado de la Historia de Ferrer de Valdecebro y el de VSR. Ambos grabados, con una diferencia de cuarenta y dos años, postulan la inclusión de la leyenda santarrosina en la historia teopolítica del Imperio: el de Ferrer de Valdecebro aparece al poco tiempo de la impresión de la editio princeps de Hansen y ya señala la pertenencia de Rosa al Imperio, como hija de uno de sus reinos; el de Oviedo y Herrera aparece muchos años después con un claro mensaje de afirmación criolla que plantea a Rosa como el cumplimiento de las Escrituras en el suelo americano. Ella, patrona del Perú y América, reemplaza para siempre la corporeidad femenina con la que se imaginó al Nuevo Mundo. Ya no es un ser salvaje, indómito, sino la esposa de Cristo, su fiel amante.

cada uno, naciendo de ellas la Rosa, y la letra./ Quien goza luces tan bellas,/ Qué otros padres, sino estrellas?" (51v-52r).

938



Ilustración 5: dibujo de Guamán Poma en el que se retrata la “Ciudad del cielo”

Oportunamente, R. Kagan ha señalado las relaciones entre el modelo propuesto por el cronista y la Jerusalén Mesianica del Nuevo testamento (*Apocalypsis* 21, 9 – 27) que es descrita por San Juan (197 – 198). Dicha ciudad responde al mismo diseño de cuadrado propuesto por el profeta, con una fuente de varios pisos que recuerda la que en su tiempo mandó a construir el marqués de Montesclaros. Asimismo, se puede apreciar que la ciudad aparece protegida por la Trinidad, que la otea desde los cielos.

1031



Ilustración 6: dibujo de Guamán Poma en el que se retrata a la ciudad de Lima

La ciudad de los Reyes, tres veces coronada, fue ya representada por Guamán Poma con todos los elementos propios de una ciudad hispánica. Sorprende, sobre todo, la exagerada dimensión con que se representa la catedral, hipérbole que, sin lugar a dudas, busca subrayar la importancia del culto en la ciudad. Asimismo, la horca en la que se percibe el cuerpo de un ajusticiado es un rasgo que enfatiza la justicia de una ciudad que era utilizada por el cronista como ejemplo de grandezas y virtudes del virreinato del Perú.

A través de la narración de la vida de santa Rosa, el poema del conde configura - a partir de una serie de precedentes discursivos sobre la representación corográfica de la ciudad- un espacio simbólico capaz de representar sinecdóquicamente a la comunidad criolla hispánica, al mismo tiempo que esta encarna los valores propios de la religión y el imperio español. La translatio Imperii de las preminencias económicas de la capital virreinal (sostenidas por Lynch y Suárez, por ejemplo) se operaría gracias a la persona de santa Rosa. Su santidad representaría, pues, la consolidación del prestigio de la comunidad americana y, al mismo tiempo, redefiniría la posición que dicho espacio ocupa en la geografía imperial.

El prestigio de la geografía simbólica del virreinato del Perú, en la medida en que partía de la figura de santa Rosa, debía consolidar una serie de significados políticos y religiosos que lo justifiquen convincentemente respecto del poder político de la Metrópoli. Para lograr su objetivo, Oviedo y Herrera aprovecha no solo el relato hagiográfico de la santa y la iconografía criolla de la misma, sino también aquellos textos que ya habían subrayado la estrecha relación existente entre esta y su ciudad. En ese sentido conviene confrontar a VSR con aquellos intertextos que lo antecedieron en el intento por vincular la hagiografía santarrosina con la historia de Lima. Ciertamente, la Historia de Fr. Antonio de Lorea, ya discutida en el primer capítulo, guarda correspondencias substanciales respecto del poema, que hasta el momento no habían sido señaladas, sobre todo cuando se trata de establecer el nacimiento de Rosa como el momento culminante y apoteósico de la historia de la Conquista. Por su parte, el poema de Rodrigo de Valdés establece una clara relación entre santa Rosa y la ciudad que alberga la comunidad de devotos (en el último capítulo del mismo); pero, sobre todo, en dicho poema se hace explícita la condición de civitas Christiana que Lima exhibe como blasón y virtud.

En 1671 se imprimía en Madrid, en los talleres de Francisco Nieto, la Historia que de la vida de Rosa de Lima escribió el dominico Fr. Antonio de Lorea. Su obra expresa desde su mismo título (que mencionamos líneas abajo), la voluntad que tuvo el autor por configurar una nueva mirada sobre la patria de Rosa. La descripción corográfica que esta inaugura en la leyenda santarosina desbrozó el camino para obras futuras escritas desde Lima. “Descripcion de la ciudad de Lima. Nacimiento, y crianza de la Santa” reza el encabezado de su primer capítulo en consonancia intertextual con las hagiografías precedentes (Hansen y Ferrer de Valdecebro, sobre todo). No obstante, la descripción que anuncia nos fuerza a volver sobre parte del título de la obra: no solo promete la historia de su admirable vida y virtudes, sino que, además, señala que esta empieza desde la fundacion de la ciudad de Lima./ hasta su canonizacion. Lorea, pues, planeaba escribir la historia de Rosa al mismo tiempo que reescribía la de Lima, ya que su canonización se asumía, desde la Orden de Predicadores, como el triunfo de la conquista espiritual. No obstante, su visión de la conquista presenta interesantes juicios sobre su pertinencia militar e inclusive económica:

Qvando Los Reyes Catolicos de España no huvieran conseguido en las Indias mas provechos que desmontar con sus armas tanta maleza de infidelidad, como aquella inculta tierra avia producido, y dexar campo libre, para que apartadas las espinas de la Idolatria, huviesse lugar para el nacimiento desta Rosa; era bastante fruto el que sus Catolicos azeros avian conseguido, pues con ella queda el Perú mas rico, que con las riquezas del Cuzco, y sus Reyes Ingas, con su Cerro del Potosí, y con las Minas que cria de mejores venas. A coger estos frutos de Santidad se han encaminado, así el cuidado de nuestros gloriosos Reyes, y los trabajos de los invictos Españoles, como las conferencias consultadismas de sus Reales Consejos; procurando con tanto afán de los Ministros

del Evangelio, y con tanto gasto de los Tesoros Reales, plantar la Fè Católica en aquellas remotas regiones, y cuidando de su mayor aprovechamiento, assi en los recién convertidos, como con los Ministros del Evangelio; y que todos, a vn tiempo mismo crezcan en perfeccion de vida; atienden a que los Christianos nuevos, sean viejos en la Fè Católica; Los viejos, sean padres que la enseñen; Y los Padres sean tales, quales son menester, para que con su Dotrina, vida, y ejemplos, reengendren por el Bautismo, hijos que conozcan, sirvan, y alaben à su Padre Dios, y crien pobladores nuevos para el Cielo (Lorea, Historia 1-1v, mi subrayado).

Su visión de la conquista se percibe un tanto negativa, mas no por ello menos necesaria: el católico acero, como señala, había servido para combatir la idolatría y trabajar metafóricamente el terreno para el nacimiento del Flos sanctitatis, Rosa de Lima. Este tesoro vale más que el oro de los incas y que la plata potosina. Por ello, se estima mucho más valioso el trabajo de la prédica llevado a cabo por los hombres de religión. La maleza de la infidelidad y las espinas de la idolatría eran la vegetación perversa que había dominado el fértil suelo del Nuevo Mundo. Ciertamente, en las hagiografías precedentes ese tema se trata de manera tangencial⁷⁴, mas en la obra de Lorea cobra una vigencia novedosa desde sus primeras líneas. Hansen introduce de manera escueta la patria de Rosa:

Medio siglo de existencia contaba tan sólo la Ciudad de los Reyes, como ha dado en llamarse a Lima, capital del Reino descubierto por el intrépido explorador Francisco Pizarro, cuando brotó en ella la flor más

⁷⁴ En el capítulo XXIV de la Vita de Hansen, se narra el “Celo extremado de Rosa por la salvación de las almas, que estaban en peligro” (283). Si bien esta sección será trabajada con más detalle en el tercer capítulo, aquí debo apuntar que no hay menciones explícitas a la idolatría de los incas o de ninguna cultura específica del antiguo Perú.

hermosa de virtud que ha producido hasta el presente el jardín del Nuevo Mundo (Vida admirable I, 3).

En una apretada narración, Hansen describe lo que estima necesario de la ciudad de Lima: que es relativamente nueva, que ha cambiado de nombre, que fue descubierta por Francisco Pizarro y que ahora es la cuna de Rosa. Lorea, en cambio, ve en ese jardín del Nuevo Mundo una antigua y ponzoñosa vegetación que debe desbrozarse. Menciona, con todas sus letras, la antigua riqueza del Cuzco, la de sus reyes incas y la del cerro Potosí, para despreciarlas al compararse con la riqueza espiritual y salvífica que ostenta Lima con el florecimiento de Rosa de Santa María. Configura, así, un horizonte imperial que habría de ser fundamental para la narración de VSR: el otro, en el mapa del Orbe Católico, será el bárbaro que desconoce los misterios del curso, el sacrílego que profana lugares u objetos sagrados, el idólatra que venera dioses falsos y el hereje que carece de dominio para la interpretación de textos sagrados. La descripción de Lima hecha por Lorea es, dada su índole corográfica, una renovación y reinterpretación de sus fronteras ideológicas.

Seguidamente, Lorea declara sin ambages lo que estima fue el verdadero triunfo, la verdadera ganancia de la conquista del Nuevo Mundo:

Mucho le han costado las Indias à España: muchas haziendas, muchas flotas, Armadas, Baxeles, muchas familias, muchos grandes Prelados, Governadores, Consejeros, y Soldados en sus Conquistas: y balanceando el Tesoro, que España ha consumido en descubrirlas, Conquistarlas, Poblarlas, y Cultivarlas, que el de todas sus minas, y pesquerias ha recibido. Pero aunque las perdidas sean para los Españoles (si bien lo niegan los estrangeros, siendo ellos los aprovechados) con todo ha resarcido Dios las quiebras; no tanto con el provecho que han dado a

España, ni con su oro, plata, y perlas han enriquecido los Españoles tanto, como con esta Rosa; que siendo nacida, y criada en el Perú, estiende su fragancia por toda la redondez del Orbe; causando nuevos goços à Dios, por tener tal hija de su gracia; a los Angeles por tal compañera en su Pureza; a las Indias, el tener tal mina: y a los Españoles el tener tal Hermana. Dando el Señor à conocer en ella la omnipotencia de su brazo: y que se vea, que cria prodigios de Santidad: y tiene hijos tan de su cariño, donde el Demonio por tantos tiempos tuvo puesta la silla de su engaño (Lorea, Historia 1v, mi subrayado).

Para su autor está claro que la verdadera ganancia no es económica, sino espiritual. España, según declara, es quien ha perdido al costear la conquista de un territorio ultramarino. Sin embargo, el nacimiento de una santa peruana, limeña, representa tanto una victoria contra el Demonio enseñoreado en América como la inclusión del Nuevo Mundo en la historia imperial. Para el dominico es menester llevar a cabo una renovatio urbis de la capital virreinal, puesto que una de sus hijas ha conseguido la unión mística y teopolítica con el Rey de Reyes que procura su monarquía. Aun cuando hagamos, por falta de espacio, un cotejo intertextual entre la Historia de Lorea y VSR puedo advertir que, sin duda, el poema del Conde de la Granja sigue en mucho el orden descriptivo de la obra de Lorea⁷⁵. Más importancia tiene, sin embargo, para los fines de esta investigación acusar la presencia de un género literario

⁷⁵ Por ejemplo, Lorea enumera los edificios propios del cultos, iglesias, conventos, etc, con el fin de demostrar que Lima es una ciudad católica. Sobre todo le preocupa mencionar los conventos para pronunciarse sobre la calidad y el número de su población. El mismo procedimiento se verá en la obra de Rodrigo de Valdés. A la fecha no hemos encontrado ningún estudio que haya comparado la obra de Lorea con el poema del jesuita antedicho. La Historia que de la vida de Rosa escribió el dominico debió despertar gran interés en los españoles criollos de Lima, pues adelantaba una interesante lectura de su cuna como renovada civitas Christiana a partir del nacimiento de Rosa de Santa María.

específico destinado a la configuración y resemantización de los espacios urbanos en una obra -que como VSR- trata sobre la vida de santa Rosa de Lima.

Por su parte, Lima es en Fundación y grandezas de Rodrigo de Valdés una “Jerusalen Religiosa” y una “Sion Sacrosancta” (413 ab) que con su doctrina evangélica extirpa a las “Huacas”; es decir, es una civitas Christiana en un sentido teopolítico que asume la necesidad de imponer el orden religioso del Imperio por encima de las creencias propias de los habitantes indígenas. Resulta interesante observar, a este propósito, el significado de huaca consignado en una nota por el propio autor: “Huacas se llaman los lugares donde se hallaron los instrumentos de la Idolatria de los Indios” (134) [subrayado original]. El significado religioso de la ciudad, pues, se construye a través de la renovación espacial que implica, en el caso de la religión de los indios, la abolición de sus espacios sagrados. Posteriormente, en el capítulo XXXI, tal y como lo había adelantado en la nota 13 del presente capítulo, se presta especial atención a los conventos y a los religiosos y monjas que en ellos residen:

Tantos graves Religiosos,
vivas imagines sanctas,
quæ repræsentan conformes
primitivos Patriarchas: (459, mi subrayado)

La nota 9 que acompaña al verso 459a es muy clara respecto de aquello que Valdés esperaba al introducir una enumeración y descripción de los conventos, sus integrantes y su repercusión en la sociedad virreinal: afirma que el conjunto social que conforma el clero peruano (limeño) a través de sus manifestaciones arquitectónicas y humanas “es el mayor credito de España” (149). Así “ver en tan remotas Regiones tan ferovorosa la Religion Christiana” (149 mi subrayado) constituye una muestra

innegable del valor político de la corte virreinal y de la ciudad colonial en general. La primera porque junto con el clero promueve la difusión del culto universal del imperio y la segunda, porque a través de sus miembros fortalece los valores de la misma. Tal es el caso, pues, de los santos que emergen de los sectores más variopintos de la sociedad y con ello consiguen consolidar la imagen de Lima como una civitas en la se revive el espíritu de hombres y mujeres santos, así como el de los patriarcas de la Iglesia primitiva.

Los religiosos (y por extensión, sus conventos) son, sin lugar a duda, una pieza fundamental de la maquinaria imperial destinada a la propagación de la fe. Por ello el Conde de la Granja menciona las principales órdenes y colegios establecidos en Lima. Diez cuartetas (458 a 468) consagran la presencia de franciscanos, jesuitas, benedictinos entre otros. Sin embargo, a partir de la cuarteta 469 Valdés introduce un elemento clave dentro de la configuración simbólica de su versión de la ciudad de Lima. Se trata de la presencia de las religiosas:

Tantas Virgines illustres
invidias de Vesta, Sacras
Syrenas dulces, quæ glorias
de Divino Sposo cantan,

De Agustino luzes puras
luzes de Francisco claras,
quæ innumerables Familias
virginiamente propagan. . . . (469 – 470, mi subrayado)

Las mujeres de los conventos limeños son Virgines illustres (469a) que se han unido en místico matrimonio con el Divino Sposo (469d); es decir, se trata de una afirmación de la condición pía de las almas que conforman la civitas Christiana que confirma el sentimiento de lealtad hacia el culto oficial del Imperio: las mujeres de Lima son esposas de Cristo, es decir, están simbólicamente ligadas a su dominio espiritual. Ello, de acuerdo con las exigencias cuantitativas atribuibles a la corografía, habrá de verificarse con casos concretos. En la nota 22 (152) el jesuita consigna que el convento de Nuestra Señora de la Encarnación (470a), regentado por monjas agustinas, no solo era el más antiguo de la ciudad, sino que, además, contaba con más de mil quinientas monjas, de las cuales trescientas eran de velo negro, siendo las restantes novicias y criadas. Asimismo, el convento de Santa Clara (470b) es descrito en igualdad de condiciones que el primero y, así, comienza una larga enumeración que no olvida al convento de las Descalzas (471a), al convento de la Pura e Inmaculada Concepción (471b) con sus dos mil almas, al monasterio de Santa Catalina de Siena (473a), al monasterio de la Santísima Trinidad con monjas devotas a san Bernardo (474a), al convento de Nuestra Señora del Prado que profesa la regla de san Agustín (474c) y al monasterio de las Carmelitas Descalzas (475b). Todas ellas, de acuerdo con el autor, forman “Nubes de Virgineo Velo, / quando inaccessibles arman, / fabricando Muros ferreos, / observantissimas Casas” (476); es decir, se trata de un extenso y numeroso cuerpo social femenino que representa la fortaleza y la inaccesibilidad hacia las riquezas del suelo americano por parte de los reinos protestantes, pues los muros de sus casas (otra alegoría de la ciudad y de la muralla de la misma) son férreos y, en ese sentido, impenetrables para la milicia herética.



Ilustración 7: Árbol o tronco de Jesé. Fresco del Pórtico de la Gloria de la Catedral de Santiago de Compostela. Siglo XVII

El motivo iconográfico del árbol o tronco de Jesé goza de un amplio prestigio y difusión, los cuales se pueden percibir, *mutatis mutandis*, en el grabado de la portada de VSR debido al empleo que del mismo hicieron los artistas de la colonia, sobre todo de la Escuela Cuzqueña. Dicho motivo deriva de un pasaje de Isaías (11, 1-3): “Saldrá un vástago del tronco de Jesé, y un retoño de sus raíces brotará.” Como se consigna en el Diccionario de Chevalier y Gheerbrant: “[e]l árbol de Jesé simboliza la cadena de las generaciones, cuya historia resume la Biblia y que culminará con la llegada de la Virgen y de Cristo.” Entre los muchos significados que dicho motivo encierra está, sin duda, el de la Virgen María; “la nueva Eva, que ha concebido por mediación de la gracia” (Chevalier 126).



Ilustración 8: árbol genealógico de san Pedro Nolasco en el que se plantea su parentesco con la familia de los Guzmanes y los reyes de Castilla. Anónimo. Escuela cusqueña. Siglo XVII. Convento de la Merced, Cuzco.

El cuadro que muestra el árbol genealógico de Pedro Nolasco data de fines del siglo XVII y es una primera muestra de cómo el sector criollo manejaba diestramente la iconografía sacra, sobre todo el ya mencionado motivo del árbol de Jesé. Alessandra Russo, quien se ha ocupado del estudio del empleo de dicho motivo en Europa y el Nuevo Mundo (México), ve en la relectura de este motivo una clara intención por leer el Antiguo Testamento como una prefiguración del Nuevo: los hombres-pimpollos (como la Rosa del grabado de VSR) “representan la cadena de profetas antepasados de Cristo” (“El renacimiento vegetal” 8). Asimismo, apunta cómo desde el siglo XIII “el árbol de Jesé presenta un cambio iconográfico radical: la flor suprema que se glorifica ya no es solamente Cristo, sino la Virgen con el niño entre los brazos. La imagen se transforma así en uno de los manifiestos más significativos de la devoción mariana en todo Occidente” (9 mi subrayado).

Dicha flor es, sin duda alguna, la misma Rosa representada en el grabado que antecede el inicio del poema en VSR. Ella ocupa el lugar de la Virgen con el Niño en brazos y nace del escudo de la ciudad de Lima para imponerse sobre la antigua figura de América. Se puede decir, pues, de dicho florecimiento lo mismo que apunta A. Russo para el caso del árbol de Jesé: “[l]a imagen cristiana del árbol metaforiza la regeneración lograda por un acontecimiento que permite contemporáneamente dar continuidad a dos eras (gracias al recurso narrativo de la profecía) y operar una cisura, empezando desde cero el cálculo del tiempo (“El renacimiento vegetal” 11, mi subrayado). Dicha regeneración debe entenderse como la presencia de América (de Lima como ejemplo paradigmático) en la Historia Salutis de la Iglesia Universal: el nacimiento de Rosa es, pues, el nuevo acontecimiento que marca la continuidad de la antigua historia y de la nueva; esta última, sin duda, representada por el pueblo americano y su Iglesia.



Ilustración 9: árbol genealógico de san Agustín en el que se le emparenta con la Casa de Austria. Basilio Pacheco, circa 1745. Convento de San Agustín, Lima.

La configuración simbólica de una Lima femenina, representada por sus vírgenes ilustres⁷⁶, cobra mayor vigencia en el último capítulo del poema, en el que se trata del patronazgo ni más ni menos que de santa Rosa. Quizá lo más saltante de dicho acápite (hecho jamás comentado como un rasgo de intertextualidad entre el poema de Valdés y VSR) es que Lima es vista como madre de Rosa y esta, por su parte, como hija de la misma. Así, dicha flor viene a ser, como se explica en la alegoría del capítulo, “el tesoro que el Perú remite a Europa” (180)⁷⁷. Otro hecho no menos relevante es la invocación que la voz narrativa hace a la santa, pues sus reclamos parecen haber encontrado respuesta en el poema del Conde de la Granja:

Implora de tam benigno
Sponso oportunas gracias,
contra formidables ruinas,
contra insolentes Pyratas,
 Contra discordias civiles,
 contra pestíferas Auras,
contra fatales Cometas,
 impetrando luzes faustas. . . (568 – 569 mi subrayado)

Rosa aparece evidentemente como mediadora entre la ciudadanía limeña y Cristo, Rey de reyes. Si bien el papel mediador o intercesor es propio del santo (y de su

⁷⁶ Véase el útil catálogo de la población femenina en espacios religiosos consignado por Nancy van Deusen como “Apéndice B. Población de monjas, criadas, esclavas, donadas y seglares en los conventos y beaterios de Lima en el siglo XVII” (265-267).

⁷⁷ La imagen sugerida por Rodrigo de Valdés tiene, por lo demás, un sustento iconográfico que era moneda corriente hacia fines del siglo XVII. Rosa, en tanto hija del suelo americano, asume la condición de ser fruto de la misma en un sentido simbólico y, en cierta medida, alegórico. Para confirmar lo dicho basta tan solo observar el grabado que antecede el cuerpo del poema en la primera edición de 1711 (véase ilustración 1). Ahí Rosa es representada como fruto que surge del escudo de la ciudad de Lima y, a la vez, es sujeta por la mano de la representación alegórica de América, su madre. Lo interesante de dicho grabado, además, es que este, en realidad, es una actualización muy particular del motivo iconográfico de los huertos místicos, los cuales, a su vez, lo son del motivo cristiano medieval del árbol de Jesé que es, en última instancia, una genealogía crística que fue actualizada en función del culto mariano.

relato hagiográfico actualizado en el culto), el pedido que Valdés le hace a la patrona de la ciudad resulta muy relevante porque anticipa la materia épica que Oviedo y Herrera habría de desarrollar: se pide la negación de las ruinas paganas de los indios (568c) y el combate contra los piratas (568d), así como la paz civil (569a) y la ausencia de “fatales Cometas” (569d)⁷⁸.

Se puede afirmar, pues, que Lima, desde la óptica criolla de fines del siglo XVII, se construye desde una perspectiva del cuerpo femenino, en la medida en que santa Rosa es la carne de su prosopopeya y la culminación simbólica de una prestigiosa práctica monacal reconocible en su ciudadanía: la capital del virreinato ciertamente cobra una vigencia innegable dentro de la Historia Salutis desde el momento en el que es jardín y cuna de Rosa. Sin embargo, esta no se antepone en ningún momento a la constitución metafórica del Imperio español, la Metrópoli, el cual, por su parte, se representaría por contrapartida como la especificidad masculina⁷⁹ que encauza la

⁷⁸ La nota 6 del verso 569c confirma que Rodrigo de Valdés sostenía la creencia según la cual los cometas son augurios de hechos o acciones nefastos. Lo interesante en el caso específico de Fundación y grandezas es que dichos eventos adversos son o la muerte de los reyes o la ruina de las monarquías o imperios (183). Así, teniendo en cuenta la inestable salud del monarca Carlos II y la preocupación por la sucesión del trono, sería muy conveniente leer el poema desde dicha perspectiva.

⁷⁹ Pedro de Peralta y Barnuevo, años más tarde, en 1732, publicaría en Lima su poema Lima fundada o conquista del Perú. Poema heroico, el cual presenta una lectura contrastiva respecto de VSR (véase el artículo de José Antonio Mazzotti “Solo la proporción es la que canta” 64-65). Si bien no es este el momento de señalar con detalle sus puntos comunes y divergentes, debo sí apuntar sobre todo en lo que concierne a la representación femenina del espacio político del Virreinato las diferencias más saltantes.

Para Peralta y Barnuevo el héroe por excelencia de la nación peruana, lejos de la pía conducta de una santa Rosa, es el “Marcial lucero” . . . del refulgente Sol de las Españas”, el marqués Francisco Pizarro (Lima fundada I, 6e-f). Su presencia tanto en la conquista del Perú como en la fundación de la capital virreinal, Lima, le conceden un lugar destacado en la historia del virreinato del Perú. El mismo Mazzotti había subrayado la relevancia que dentro del poema de Peralta tiene el matrimonio de Pizarro con la princesa inca, hija de Huayna Capac y futura doña Inés Yupanqui (“Solo la proporción es la que canta” 67-69). Dicho himeneo podría hacernos pensar que, a diferencia de VSR (poema que excluye radicalmente a la población indígena de los lustres de la fundación de Lima) Peralta ensaya una versión de la historia en la que, por una parte, reclama las preeminencias de los descendientes de los conquistadores y, por otra, negocia un pacto con las elites indígenas. Sin embargo, Mazzotti explica cómo en realidad dicha acción realizada por Pizarro en las últimas octavas del canto VIII del poema de Peralta supone la aceptación de la subalternidad de la población indígena representada en la persona de la hija de Huayna Capac, mujer que ha delatado la rebelión de su hermano Manco Inca (Lima fundada VIII, 86) con el fin de ganar el amor de Pizarro y que, además, jura fidelidad al amado: “Fiel à salvarte vengo de tu ruina,/ a advertir tu valor viene mi celo. . .” (VIII, 85 a-b). Se puede, pues, inferir que el poema de Peralta y Barnuevo, a diferencia del de Oviedo y Herrera, opta por femineizar a la población indígena y antepone un rol masculino a los héroes españoles de la conquista, encarnados en la figura paradigmática

presencia de la santa en América. La Rosa mística es, pues, esposa de Cristo, Rey de reyes. De esta manera guarda respecto de este una relación de obediencia: así como veremos más adelante en el emblema XVII de Rosa limensis de Domenico Raccamadori (ilustración 12), Rosa es comparada con el heliotropo (girasol) que sigue -a pesar de ser despreciado- al Astro Rey. La Rosa, en tanto flor y santa, hace lo mismo, pero debido a su humildad sí alcanza a contemplar el resplandor divino. Frank Graziano, al respecto, recuerda que los místicos (grupo social en el que incluye a santa Rosa), en tanto individuos, eran “un microcosmos del cuerpo político” (“Santa Rosa de Lima y la política de la canonización” 11). Así, en el caso específico de santa Rosa, la posición intermediaria (“entre Dios y las masas”) que su estado le confería permitió que su culto y leyenda hagiográfica (aprovechada en VSR) actualizasen la jerarquía virreinal de una Lima aúlica que, por otra parte, resultaba ser todavía un espacio crítico en contacto con la idolatría de los bárbaros y asediado por herejes en sus costas: Rosa, hija de un humilde español y nacida criolla, era la salvadora del pueblo y el estandarte sobre el que descansaría la Iglesia Católica en el Nuevo Mundo⁸⁰. No obstante, la supremacía

de Pizarro. Esta alegoría de la historia transmite el lustre de los conquistadores hispanos a sus hijos y nietos, a la vez que reconoce a la población indígena, aunque sea en una posición subordinada.

No obstante las divergencias derivadas del trato de la fábula y la historia en los respectivos poemas, cabe observar que el papel masculino (representado por Pizarro en Lima fundada y por Cristo en VSR) en última instancia se vincula de manera directa con la idea del Imperio como fin último del poder y fuente del mismo. El hecho de que Peralta haya planteado un matrimonio entre Pizarro y una noble inca ciertamente deja abierta la posibilidad de que esa noble y mestiza descendencia sea vista como heredera legítima, por línea paterna, de las preeminencias del poder virreinal hispánico. En cambio, la postura asumida por el conde de la Granja refleja lo que denomino una nueva ortodoxia colonial en la medida en que su representación femenina de la ciudad, a través de la castidad de una santa, podría percibirse en contrapunto con la posterior propuesta de Peralta como una política exclusivista que busca tan solo el reconocimiento del sector español americano de la población.

⁸⁰ En el capítulo IX de su Vida y muerte de Santa Rosa, Antonio González de Acuña escribió que “[c]riabasse la Bienaventurada ROSA para columna fuerte à cuió valor auia de fiar Dios el peso de la Religion Christiana nuevamente introducida en las Indias. . .” (95) Con solo cinco años de diferencia, se publicaría en Madrid la Santa Rosa del Perú de Agustín Moreto y Pedro Lanini y Sagredo. Allí se referencia a la santa como torre:

Y es mi rencor, que cuando me destierra,
sea una vil mujer quien me hace guerra,
de Dios tan asistida,
que mi astucia no halló en toda su vida
un resquicio por donde hacer entrada,

americana de Lima planteada por el Conde de la Granja no llega a trastocar la autoridad impuesta desde la jerarquía imperial de España para sus colonias ultramarinas; se busca sí establecer definitivamente la igualdad de grandezas y virtudes que esta guarda respecto de las ciudades prestigiosas del Viejo Continente. La visión femenina de Lima, pues, asegura que ideológicamente esta siga dependiendo del poder patriarcal del Imperio y de la misma Iglesia, cuyo padre es Cristo-Dios, esposo alegórico de la Santa⁸¹.

Paul Firbas, quien ha publicado una serie de sugerentes reflexiones sobre la representación femenina de la ciudad de Lima en su contexto colonial, afirma que esta “surge entramada con varios tópicos caros al Renacimiento: las tradiciones del elogio de la ciudad (laus urbis), la cosmografía, corografía, astrología, las historias particulares de las ciudades y el discurso épico” (“Gallardas damas” 258). Ciertamente, coincido con él en que estos tópicos iban de la mano de una lectura de la ciudad vista como civitas Dei, de acuerdo con el precedente bíblico de la ciudad celestial del Apocalypsis (11,8). De esta manera, como bien lo explica Firbas, el marco renacentista para la representación femenina de la ciudad capital se consolida a incios del XVII dentro del proyecto de la Academia antártica, como bien se puede apreciar en la ya citada alabanza de Lima en el

para ver esta torre derribada (mi subrayado).

Asimismo, véase la repercusión iconográfica de dicha lectura hagiográfica en la ilustración¹⁰ del presente capítulo.

⁸¹ Resta enfatizar que la postura ideológica del conde de la Granja respecto de la representación simbólica de la civitas hispánica limeña resulta ser mucho más ortodoxa que la propuesta por Peralta años más tarde en Lima fundada. El hecho de que una hija de América (cuyas alegorías la hacían floreecer del suelo americano) sea la esposa de Cristo, Rey de reyes, no solo resalta el origen predestinado de Lima como lo he expuesto en el cuerpo de mi investigación, sino que otorga a la castidad santarrosina un atributo de marcado hispanismo: sus bodas místicas, a diferencia de las de Francisco Pizarro con la noble inca, impiden metafóricamente que el sector mestizo de la población se incorpore en la representación alegórica de la ciudadanía. En ese sentido, el sentido que Oviedo y Herrera confiere a la femineidad de Lima se encuentra más próxima a la de Rodrigo de Valdés en su Fundación y grandezas: conviene recordar que en las cuartetas liminares del poema, el jesuita habla de una Peruvica Ariadna (3d) que representa paradigmáticamente a la castidad y fidelidad femenina. Sobre el sentido mitográfico de dicha figura volveré más adelante al comentar las encarnaciones mitológicas de la ciudad de Lima como cuerpo femenino.

poema de Juan de Miramontes Zuázola: se trata, a fin de cuentas, de “trasladar o trasuntar al espacio de la nueva ciudad virreinal las referencias del mundo clásico” (263)⁸².

Las investigaciones de Firbas han iluminado el camino de las nuestras para que podamos corroborar, en un texto épico que se nutre de las producciones literarias e iconográficas de la cultura virreinal del siglo XVII, en qué medida la vinculación con el ámbito de lo femenino le confiere a Lima una posición política nítida respecto de su relación con el imperio español. Tal y como lo afirmé líneas arriba, santa Rosa, quien es esposa mística de Cristo -Rey de reyes-, establece con dicha relación marital de índole simbólica la manera en que su civitas se relaciona con el poder metropolitano; del mismo modo, la representación de Lima dentro de la esfera del universo cultural de lo femenino consagra, pues, una relación de dependencia político-económica que, por su parte, busca el reconocimiento de ciertas preeminencias como lo es en el caso evidente de VSR la obtención del estatuto de divina para la ciudad capital.

El proceso de renovatio urbis que se percibe en VSR para el caso de Lima debe no solo partir de la verificación de su representación como cuerpo femenino que se

⁸² Firbas, para ilustrar sus afirmaciones, comenta la descripción del carro alegórico de los plateros de la cofradía de san Eloy, adornado en forma de dama, que desfiló por la ciudad con motivo del nacimiento del príncipe Baltasar Carlos. Para él “la alegoría de Lima [aquella descrita por Carvajal y Robles] y su tesoro se insertan claramente en la economía política del imperio español” (“Gallardas damas” 265). Así, aun cuando Firbas confirma que la representación femenina de la ciudad “no excluyó otras figuraciones poderosas” de la misma, hay que reconocer que “éstas tuvieron un carácter episódico en la historia cultural de la capital del virreinato y la república” (267). Por el contrario, la imagen femenina de la ciudad “se revela como un fenómeno de larga duración que sirvió, entre otras cosas, para producir una identidad y cohesión simbólicas para habitarla, y conferirle a la corte sudamericana una ubicación de género en la política e imaginario coloniales” (267). La descripción del carro se encuentra en el texto de Rodrigo de Carvajal y Robles, Fiestas de Lima por el nacimiento del príncipe Baltasar Carlos (Lima 1632). Ahí se puede leer en las silvas de Carvajal y Robles, cómo Lima se representó como una mujer posada sobre una cumbre dorada e iba afeitada por perlas y collares. Además, llevaba consigo un cofre de plata entre otros minerales preciosos. Lima era comparada sugestivamente con la imagen de la diosa Venus. Hay que suponer, pues, que dicha inserción, de acuerdo con la argumentación de Firbas, responde a una lectura de la realidad colonial como propiamente virreinal, es decir, en la medida que la economía del virreinato del Perú no se concibe como autónoma, sino más bien como propiamente colonial, como parte del conjunto de provincias que conforman un Imperio. Quizá Firbas quiso expresar que la figura de la mujer que lleva un cofre cargado de tesoros expresa, desde una perspectiva en la que predomina la figura masculina, un sometimiento económico que se deduce de la extracción minera.

relaciona con aquel masculino propio del imperio español, sino también de la interacción de los tópicos renacentistas pertinentes (ya señalados por Firbas) con aquellos motivos autóctonos que remarcan la especificidad americana de su temática. Si bien la disertación sobre la presencia de comunidades adversas estereotipadas (incas y piratas, como emblemas de la idolatría y la herejía respectivamente) utilizadas como sinécdotes de valores contrarios al proyecto virreinal del Conde de la Granja merecerán un capítulo propio, resta aquí todavía la tarea de explicar algunos de los procedimientos mediante los cuales el autor del poema se sirve para establecer la importancia y vigencia de su proyecto de representar a Lima como un espacio femenino, a través del microcosmos ejemplar que es santa Rosa de Lima.

2.2 “Yaze en el Polo Austral vn Valle ameno”: resemantización corográfica del espacio de la ciudad de Lima como civitas Christiana

Coincido con Fernando Rodríguez de la Flor cuando afirma que la corografía al resemantizar el espacio de la ciudad obliga a una nueva lectura del pasado nacional (“La imagen corográfica” 60). Si bien el profesor salmantino estudió el proceso de resemantización corográfica para explicar cómo la Vista y plano de Toledo pintada por El Greco (circa 1614) “borra del mapa” a las culturas islámica y hebrea de Toledo a inicios del siglo XVII, creo que las apropiaciones que hago respecto de sus hipótesis son pertinentes para mi trabajo, porque estamos ante un fenómeno similar: se trata de un discurso artístico y letrado que negocia su ideología criolla con la política expansionista del Imperio mediante la anulación de los grupos sociales no hispánicos y no católicos; es decir, se trata de afirmar la idiosincrasia americana e hispánica mediante la iteración de los aspectos más relevantes de la política expansionista llevada a cabo en el proceso de la conquista. Así, la extirpación idolátrica que justificó desde la perspectiva de la

Historia salutis la presencia de los reinos de Castilla en el Orbe colonial⁸³ (a la que luego se sumó el obstáculo de la herejía protestante⁸⁴) será uno de los puntos de referencia para construir simbólicamente la ciudad de Lima a inicios del siglo XVIII. Luis Antonio de Oviedo y Herrera subraya el significado que de lo criollo (en tanto fundamento de lo americano) estima como verdadero: se trata en todo momento de hacer prevalecer los valores hispánicos por encima de la vastedad social que comprende el Orbe indiano y, así, Lima se constituye en un cuerpo femenino (encarnado en la figura de santa Rosa) que depende de dos figuras masculinas: la del Imperio Español que es la del padre mismo y la de Cristo Rey que es la del esposo⁸⁵. Por una parte, el Conde de la Granja debe confirmar que el prestigio de la ciudad de Lima se sustenta en las óptimas condiciones geográficas y topográficas de la misma. Por otra, habiendo establecido ya que Lima es un locus amœnus (de cuyo vergel nace la mejor Rosa), se verá en la obligación de explicar en qué medida su perfección física no es sino expresión de sus grandezas religiosas: me atrevo, pues, a parafrasear la máxima medieval para decir que en este caso corpora sunt consequentia rerum.

⁸³ Sobre todo véase al respecto el canto IV de La Christiada de Diego de Hojeda, en el que claramente se aprecia la necesidad de ordenar el mundo religioso americano: en el infierno se encuentran, encasillados bajo el mismo tópico de la idolatría, tanto aztecas como incas junto con una serie de demonios de la antigüedad pagana grecolatina y judeocristiana.

⁸⁴ Ya en Armas antárticas está presente no solo la necesidad de reforzar la lucha contra la idolatría de los indígenas, sino también la presencia del pirata como arquetipo del enemigo hereje proveniente de los reinos protestantes, rivales del comercio marítimo de España durante todo el siglo XVII. La vehemencia con que Miramontes enfatiza la lucha necesaria que se debe emprender contra la idolatría se justifica, sobre todo, por la campaña de extirpación idolátrica que en 1609 emprendiera el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, motivado por el jesuita criollo Francisco de Ávila y auspiciado por el marqués de Montesclaros, virrey del Perú.

⁸⁵ En el canto II, 63-64, siguiendo el modelo hagiográfico, se plantea la unión con el Amado, es decir con Cristo. En la Vida admirable de Leonardo Hansen, se aprecia cómo el tema del matrimonio con Cristo asume formas variadas: en primer lugar está el compromiso a través de su ingreso a la orden a los dominicos (V, 46-47); en segundo, el matrimonio como unión con Dios conseguido mediante el ejercicio de la oración (XIII, 137-149). Asimismo, en el canto I 75-76 se percibe la necesidad de incorporar la historia de Lima (y América en general) dentro de la historia militar europea. Es por eso que el conquistador español en tierras americanas es “Digno vassallo de tan grande Imperio . . .” y Carlos II es “Monarca digno de tan gran Vassallo” (I, 76ab).

Atendiendo sus convenciones formales, el primer canto de VSR se puede dividir en tres grandes secciones: la invocatio musæ (octavas 1-13), la sección propiamente corográfica (octavas 14-89) y la hagiográfica que, ideológica y funcionalmente, se relaciona con la segunda, en la medida en que es una consecuencia argumentativa de la misma (octavas 90-124). Así, del total de ciento veinticuatro octavas que conforman este canto liminar, las setenta y seis de la sección corográfica conforman el 61% del total: esta, pues, impone la gran estructura narrativa que soportará a todo el poema, es decir, la necesidad imperiosa que tiene su autor por vincular las perfecciones de la persona de santa Rosa a las de su comunidad criolla de origen. Para ello es necesario, en primera instancia, construir una imagen simbólica eficaz de Lima, ciudad natal de la santa, capaz de refrendar las virtudes presentes en su encomio. Así, dicha representación de la ciudad operaría una relación sinecdóquica pars pro toto en función de la relación macro-microcosmos que señalé líneas arriba apoyado en la hipótesis de F. Graziano: Rosa será, pues, un microcosmos que encarna el macrocosmos político del virreinato del Perú, específicamente a través de la representación femenina de la ciudad de Lima, en tanto civitas y vrbs. Dicho microcosmos apunta a ejercer un papel modélico para los criollos de la ciudad letrada limeña dentro del macrocosmos del imperio español, pues su relación de dependencia ideológica y religiosa no invalida su independencia económica. En ese sentido, pues, la figura de santa Rosa en VSR juega un papel muy importante que no siempre se percibe en las pías páginas de sus hagiografías: ella, sin dejar de ser una abnegada esposa de Cristo y súbdita del Rey, es a su vez protectora del territorio plagado de indios idólatras y de mares infestados de piratas protestantes⁸⁶ que ni el clero ni la milicia peninsulares pueden combatir efectivamente.

⁸⁶ Margarita Suárez apunta acertadamente cómo “[e]l aumento de la presión bélica europea en América en el siglo XVII, ya sea a través de los ataques de piratas y corsarios, ya a través del asentamiento permanente de holandeses, ingleses y franceses en el Caribe, obligó a los americanos a emprender medidas para defender el territorio” (353). Así el peso de los gastos de las tropas y flotas europeas

Entonces no debería sorprendernos que una lectura desatenta respecto de la especificidad ideológica e histórica de VSR vea en la descripción corográfica de la ciudad una retórica afectada por el orgullo de la patria chica, acaso un desperdicio de octavas reales que tan solo sirve como reconocimiento a los estandartes de la gloria virreinal que saluda a una nueva casa imperial en la aurora del siglo XVIII. Por el contrario, su leyenda hagiográfica articula una relación metafórica que nos permite ver en la figura de santa Rosa la suma de todos los bienes de su tierra y gentes: ella no solo es un miembro ejemplar de su civitas, sino que además es una suerte de prosopopeya que encarna tanto la civitas como la urbs. El primer canto de VSR cumple, pues, una función retórica similar a la de las primeras historias y corografías escritas sobre Lima⁸⁷. Si bien el poema épico contiene ya un discurso que reivindica la patria americana y que se presta para una finalidad laudatoria (Avalle-Arce 11-15; Pierce 1968: 17-18 y Prieto 1980: 139-140), hay que aclarar que la configuración simbólica de la ciudad como fuente del prestigio de una comunidad específica había sido, hasta fines del siglo XVII, un elemento mayoritariamente empleado por el discurso corográfico⁸⁸. En VSR tanto la

afincadas en suelo americano era costeadado por las arcas del virreinato del Perú (354). La Caja de Lima, pues, era para el siglo XVII la fuente primordial para costear la defensa del suelo americano respecto de los reinos enemigos. En ese sentido, la protección simbólica que ejerce santa Rosa contra los adversarios heréticos o idólatras se explica fehacientemente en la economía de la milicia virreinal. Ciertamente, la proyección universal del culto santarrosino tiene un correlato económico innegable que partía del hecho de que Lima era el eje económico del Orbe Indiano.

⁸⁷ Véase Guibovich (1999: 55-57) y Lavallé (134-137). Ambos autores explican cómo el género corográfico, sin abundar especificidades sobre sus modalidades retóricas, sirve como instrumento de legitimación para las elites criollas americanas.

⁸⁸ Ciertamente la alabanza de la ciudad había pasado con anterioridad a ser una de las funciones secundarias propias de la épica culta. Tal es el caso, sin abandonar el terreno de la épica americana de índole peruana, de Armas antárticas de Juan de Miramontes Zuázola, cuyo elogio de la ciudad de Lima en el canto primero ya he señalado. Sin embargo, solo a fines del siglo XVII dicha función será mejor aprovechada por los criollos que buscaron consolidar la imagen prestigiosa tanto de su urbs como de su civitas. Así, con Fundación y Grandezas, obra ya comentada, podemos citar un ejemplo en el que la corografía, la exaltación de la ciudad, asume un tono heroico, como en el caso de la Grandeza mexicana de Bernardo de Balbuena (Nueva España 1604). Si bien para el caso peruano el poema de Miramontes representa un antecedente, solo con el texto de Valdés es posible afirmar que la descripción de las “grandezas” de Lima asume una función principal dentro de la finalidad narrativa de una obra. Sin embargo, VSR representa la consolidación de dicha función, incorporada ya a las estrategias de la épica

épica como la corografía se encontraron felizmente en una alianza propicia para las necesidades de los criollos americanos que buscaban, como lo ha señalado Paul Firbas, una segunda fundación simbólica de las ciudades (“Escribir en los confines” 206). Al respecto él mismo añade en otro lugar que “[j]unto con los textos legales, históricos o religiosos que acompañan al Imperio, el género épico busca fundar nuevos espacios y proveer orden y jerarquías a las nuevas sociedades” (“El cuerpo mutilado y el género épico en la Colonia” 832). Acertadamente, pues, Firbas sostiene que la poesía épica es “la contraparte textual de la fundación física de las ciudades letradas coloniales” (832), porque ya desde textos tempranos como el Arauco domado de Pedro de Oña (1596) o el ya citado Armas antárticas dicha fundación simbólica se da desde la misma corte virreinal, es decir, confirmando la soberanía del suelo americano por encima del papel civilizador que representó la Metrópoli desde el momento de la conquista hasta la segunda mitad del siglo XVI.

A pesar del orgullo que el suelo americano promovía en sus hijos, el Conde de la Granja tenía que, aún para fines del siglo XVII e inicios del XVIII, combatir mediante su poema los prejuicios culturales que recaían sobre el mundo austral desde el Viejo Continente. La extensa invocatio Musæ, compuesta de trece octavas, tiene como objetivo justificar la necesidad de cantar a santa Rosa sus glorias y virtudes⁸⁹. Así, una generosa y significativa lista de epítetos y sinónimos definen a Rosa a través de la comparación con notables portentos: será el “Segundo Sol de el Prado” (I, 3a), “Estrella de Carmin” (I, 3b), Alva y Aurora (I, 4c), Norte del Sur (I, 4d), Sol del Perú (I, 4e),

culta. Para comprender mejor la relación entre las obras de Valdés, Oviedo y Herrera y Peralta Barnuevo véase el artículo de Mazzotti “Solo la proporción es la que canta” (64 y ss.).

Para una mejor comprensión del fenómeno urbano del criollismo y el peso de la ciudad de Lima a lo largo del siglo XVII, véase el capítulo “Exaltación de Lima y afirmación criolla en el siglo XVII” del libro Las promesas ambiguas de Bernard Lavallé (129-141).

⁸⁹ En otro lugar ya he comentado cómo la primera octava del poema sigue la tradición de Alonso de Ercilla al negar uno de los elementos narrativos del poema: en el caso de La Araucana se niega la materia de amor cortesano; en el de VSR, los asuntos militares, pues, por encima de ellos, están los hagiográficos de santa Rosa (Vélez Marquina 2003: 125-126).

Phenix mejor (I, 4g) y, sobre todo, “Primicia Peruana” (I, 5c). Por eso en la octava 7 afirmará, en una actualización retórica de las convenciones épicas, que Rosa es la verdadera musa que inspira su canto, por encima de Calíope (I, 7e-f). Ella, al ser una primicia peruana, representa la consumación de las virtudes traídas por los españoles al Nuevo Mundo y, además, marca el nacimiento de una nueva era en la que los americanos comenzarán a ser el nuevo centro del Imperio: el hecho de que sea llamada fénix (véase ilustración 11) enfatiza el nuevo comienzo que se marca en la historia imperial, pues su muerte es el anuncio de una América que mejora (I, 4a). Además, al ser descrita como norte del sur se enfatiza aún más el hecho de su primacía sobre las grandezas que de Lima se proyectan sobre la historia imperial. Sin embargo, es el apelativo de sol el que la consolida como elemento prestigioso de la iconografía sacroimperial. Segundo Sol del Prado y Sol del Perú son atributos de la santa que la definen como símbolo de la superioridad americana por encima de la herencia europea. Si bien es segundo sol del prado respecto del Sol primero, Astro Rey⁹⁰, que es, en primera instancia, Cristo; y en segunda, el Rey es Sol del Perú, pues su exclusividad radica justamente en la representación de la idiosincrasia de los criollos americanos afincados en el valle del Rímac.

⁹⁰ El Diccionario de los símbolos de Jean Chevalier y Alain Gheerbrant nos recuerda que para la Astrología “el sol es el símbolo de la vida, del calor, del día, de la luz, de la autoridad, del sexo masculino y de todo lo que irradia” (953). Santa Rosa, por el contrario, representa -tal y como lo sostengo a lo largo de este capítulo- una feminización de la ciudad y la identidad limeñas.

Por otra parte, para tener una idea más precisa sobre la representación solar del monarca véase el libro de Víctor Mínguez Cornelles Los reyes distantes. Imágenes del poder en el México virreinal (1995). Ahí el autor señala que el sol es el motivo por excelencia utilizado para representar al príncipe en la cultura barroca (61). Nos recuerda, además, que “la imagen del príncipe solar no es exclusiva de una monarquía [como podría pensarse para el caso de los príncipes franceses del siglo XVII], y mucho menos de un príncipe concreto. La metáfora solar es imagen de la institución del príncipe y así todos los soberanos europeos del Antiguo Régimen fueron identificados alguna vez con el sol” (61).



Ilustración 10: Defensa de la Eucaristía con Santo Tomás de Aquino. Anónimo. Escuela cuzqueña (s. XVIII). Iglesia de San Pedro, Lima.

En este óleo se aprecia claramente como la columna sostiene la representación de la Eucaristía, la cual, a su vez, es flanqueada por Carlos II en su defensa y por los moros, en su ofensa. La columna, ciertamente, representa uno de los improperios de la pasión de Cristo, mas también puede ser una alusión a los mártires estilitas (que padecen en la columna como Bibiana o Simeón), pues la defensa de la Eucaristía en tierra de idólatras puede ser motivo de sacrificio (Monreal y Tejada 469). No obstante, la columna con la base y el capitel -como la que se aprecia en el lienzo- es una representación del árbol de la vida, es decir, “da vida al edificio que sostiene y a todo lo que este significa” (Chevalier y Gheerbrant 323).



Ilustración 11: lienzo de un anónimo cuzqueño del s. XVIII. Museo de Osma (Lima).

Santa Rosa aparece junto al rey de España, Carlos II, en posición central. Siendo, pues, defensora de la Eucaristía, la santa limeña aparece en la misma posición que ocupaba la columna que se puede apreciar en la ilustración n°10. En la nota 20, ya había consignado una cita del capítulo IX de la hagiografía de González de Acuña en la que se explica que Rosa fue criada para ser “columna fuerte à cuio valor auia de fiar Dios el peso de la Religion Christiana nuevamente introducida en las Indias. . .” (95) Dicha definición de la santa, no solo encuentra una respuesta en la pintura cuzqueña -como se aprecia en esta ilustración-, sino que, además, se percibe en VSR (I, 92f), cuando Lima es enunciada como “Catholica Coluna” que corresponde a la fortuna de la santa en su virtud de defensora de la fe cristiana. Rosa, como se aprecia en la reproducción del cuadro, ocupa el lugar de la columna (variación iconográfica del árbol de la vida) que, por una parte, representa el sostén de la Iglesia en el Nuevo Mundo (así como su efectivo ejercicio en defensa de la Eucaristía) y, por otra, da a entender que su figura (la de Rosa) es una suerte de emblema de la iglesia americana, es decir, de la comunidad de españoles americanos que buscan ser considerados como el nuevo centro de poder imperial.



Ilustración 12: Emblema XXXVII “De funere surgit”, Raccamadori, Dominico.
Rosa limensis sev symbola, qvibvs virtvtes, gesta, et miracvla Rosæ de S.^{ta} Maria . . . (Fermo 1711)

Fénix es uno de los atributos que mejor evidencia la interpretación que de Rosa de Lima hicieron tempranamente los criollos americanos. Con el lema De funere surgit (Resurge de la muerte) este emblema muestra una imagen muy socorrida por la tradición icónica: se trata del ave fénix quien, como bien se sabe, resurge de las cenizas. Sin embargo, dicho motivo tiene otras connotaciones en la temática santarrosina que aquí se trata. La imagen solar en la esquina superior derecha podría ser o bien una alusión a la figura del Rey o bien, siguiendo el esquema narrativo-hagiográfico del libro, una alusión a Cristo-Rey. Sus rayos, pues, si bien motivan la incineración del ave inmortal son a su vez la fuente de su vida renovada. En la leyenda se lee Diva Rosa in sepulcro novis clarescit miraculis (La divina Rosa brilla con nuevos milagros desde el sepulcro); es decir, que al igual que la muerte del fénix esta solo debe ver vista como un tránsito hacia una vida renovada y superior. El sepulcro o muerte de Rosa, en definitiva, es la fuente de sus milagros. Lo dicho se confirma en los versos, en los que se lee Occidit, et felix SVRGIT DE FVNERE Phenix;/ sed Rosa clara magis surgit ab igne Rogi (Sucumbe el fénix y feliz resurge de la muerte; pero Rosa resurge más clara del fuego del sepulcro).

De esta manera, el hecho de que santa Rosa sea llamada segundo sol del prado nos permite corroborar nuestra hipótesis según la cual, a través de la figura de la santa, los criollos americanos buscaron actualizar los valores políticos que sustentan su relación con los reinos de España: ella ocuparía el mismo lugar simbólico que el monarca y, al sustituirlo, estaría confirmando el hecho de que América, siendo Lima su sede áulica, es el nuevo centro del Imperio⁹¹.

Así, en la medida en que se relaciona con la figura solar de la mujer del Apocalypsis, podría ser también encarnación del Sol de justicia como la diosa Astrea, tal y como lo ha sugerido Ramón Mujica⁹². Al respecto, Mujica cita como testimonio más temprano de dicha comparación un sermón del dominico cuzqueño Juan de Isturizaga, Sermón en la publicación de la beatificación de la beata Rosa de Santa Maria, patrona del Perú, publicado en Madrid por Domingo García Morrás en 1670 (Rosa limensis 260-263). Rosa, estando el cielo gobernado por la constelación de la Virgen (es decir, la constelación de Virgo), es para el reinado de Carlos II presagio de hechos favorables y confirmación de la justicia. Prontamente Rosa, siguiendo las

⁹¹ Una vez más es preciso consignar la iconografía descrita por Diego de León Pinelo con ocasión del desfile llevado a cabo el 8 de enero de 1670. Este es sorprendente cuando se trata de establecer relaciones entre la simbología solar con la de la rosa. En la última cuadrila, la “Azul y Plata”, se describen cuatro estandartes que presentan todas analogías entre el Sol y la rosa:

“I. Un arco lleno de estrellas, y en medio la Rosa, y por guía el Sol, y la letra./ Leevóse al Cielo esta flor,/ en una nube de estrellas/ Las luces llevarán ellas,/ Y fué el Sol Correo mayor.

II. Con muchos rayos el Sol, y en él una Rosa, y correspondientemente mal fin de ellos un prado de flores...

III. El Sol con rayos sobre la tierra, y la Rosa con otros tantos en el Cielo, y el mote./ El Sol a la tierra viene,/ Y las luces que le dá,/ Cuando al ocaso se vá,/ Las suple la Rosa y previene.

IV. El Sol en el ocaso sin luces, y una Rosa en sombras de la noche con resplandores, y la letra./ Nace el Sol y su lucir/ En el ocaso perece,/ Y á Rosa la luz crece/ Después que supo morir” (56v-57v).

Claramente se percibe que ya para 1670 en Lima se había exhibido al menos una serie de estandartes de índole emblemática en la que Rosa era comparada con un astro, cuya luz renovada era, a su vez, festejada en el desfile por su beatificación. Un estudio pormenorizado de la obra de Diego León Pinelo es todavía tarea pendiente para comprender la difusión iconográfica de Rosa en la segunda mitad del siglo XVII y su influjo posterior, como se puede adelantar en una obra como la del conde de la Granja.

⁹² En el cuarto capítulo del libro Rosa limensis de Ramón Mujica, titulado “Rosa o la virgen Astrea: el fundamento mítico de una sacra política indiana” (249-332) se enfatiza, sobre todo, el carácter profético que asumió el mito de la diosa Astrea a lo largo de la historia, siendo entendida esta desde la temprana Edad Media como una prefiguración de la Virgen María (353-354).

analogías con la Virgen María, fue comparada con la mujer del Apocalypsis de san Juan: así lo confirma la octava 30 del canto VII en voz del mismo Lucifer:

Assi iba deteniendo la Tormenta
de mi yà decadente Monarchia,
quando mi Imperio junto con mi afrenta
anoheciò, y amaneciò en vn Dia:
el Cielo vna Muger me representa
como la que viò Joan, pues florecia
en vna ROSA tan perfecta, y pura,
que al Nacer costèò toda su Hechura (VSR VII, 30).

No cabe duda, pues, de que los atributos solares de la Santa guardan una relación muy estrecha con los ecos de la Virgen-Astrea (Mujica Rosa limensis 335-337). Su configuración solar la confirma como cumplimiento de un presagio, es decir, como el inicio de una Edad de Oro en la que el hierro de Lucifer (encarnado a su vez en la idolatría de los indios y en la herejía de los piratas protestantes) habrá de ser sometido. Rosa representaba el cumplimiento de una serie de presagios que desde inicios del siglo XVII veían tanto en la figura de la diosa Astrea, como en mitos relacionados (Mujica nos recuerda la presencia de la Sibila Tiburtina en los Emblemata de Solórzano y Pereira, Rosa Limensis 255-256), un signo auspicioso del destino político de la monarquía universal cristiana de los Austrias.



Ilustración 13: Emblema XVII “Despiciat ima”, Raccamadori, Dominico. Rosa limensis sev symbola, quibus virtutes, gesta, et miracula Rosæ de S.^{ta} Maria ... (Fermo 1711)

En VSR se pueden encontrar más comparaciones que giran sobre el mismo tema solar. El presente emblema puede servir para comprender por qué en el canto IX Rosa será llamada “de el Sol Divino, Girasol amante” (IX, 33d). Dominico Raccamadori, lo consigna en su index iconographicum como “Heliotropium Solem respiciens” (Heliotropo, el que contempla al Sol) y lo distingue con el lema “Despiciat ima”. El heliotropium es el “girasol”, otra flor que permite comprender por contraste las cualidades de Rosa: el Sol, como se lee en el lema, “desprecia a las cosas más bajas” (despiciat ima), es decir, las mundanas. Así, aun cuando el sol desprecia al Heliotropo, flor que gira hacia el sol (girasol), “la Rosa humilde alcanza el resplandor divino” (Rosa divinum, dum tenet ima, Iubar). La relación metafórica entre Rosa (materia femenina) y el Sol (materia masculina) refuerza la noción femenina que la santa transmite a la simbolización de la ciudad de Lima.

Así, la figura solar que encarna las facultades masculinas de fertilización detentadas por Dios mediante la metáfora de la fecundación del suelo nos permite comprender la importancia de que Lima sea comparada con un locus amoenus, con un valle ameno del polo austral, puesto que será la tierra (alegoría de lo femenino) dispuesta a ser fertilizada:

Yaze en el Polo Austral un Valle ameno,
à quien coronan Cerros de Esmeralda,
que à Viento, y Mar son Diamantino freno,
y à sus embates dàn robusta espalda:
el pacífico Sur besa el Terreno,
que la Sierra dispensa à fertil falda,
y en fugitivo aljofar se deshebra
el crystal, que en su orilla el furor quiebra (I, 14) [mi subrayado].

Lima, valle ameno que yaze en el Polo Austral, se presenta en VSR como un espacio favorecido por la naturaleza: lo coronan cerros de esmeralda (posible alusión al verdor de sus montes y colinas en época primaveral), los cuales, además, sirven de barrera de contención contra viento y mareas. Asimismo sus costas son besadas por la marea de la Mar del Sur y, como confirmación de la delicadeza que presupone el contacto de sus orillas con el mar, el autor sugiere que la espuma que se deshace en la arena es como fugitivo aljofar, es decir, la más preciosa de las perlas (Covarrubias, Tesoro 49) que deshebra el cristal, que no es sino un bello eufemismo para mencionar al agua cristalina. A lo largo de la sección corográfica del poema (I, 14-89); por una parte, se establecen con moderada objetividad las grandezas topográficas que la hacen ser un

locus amœnus (I, 14-37); por otra, se extienden dichas virtudes del suelo limeño, tanto a la vrbs como a la civitas.

Así se enfatiza el modelo de planta cuadrangular (también señalado por Lorea en su Historia) sobre el que esta se ha erigido (I, 15f) para subrayar su construcción armoniosa y planificada. Se trata, pues, de demostrar que Lima ha sido fundada sobre el mejor de los terrenos en vista de que los primeros españoles supieron buscar un locus optimus para la ciudad de los Reyes. Es por eso que el Conde de la Granja debe corregir los prejuicios que en la Metrópoli se guardaban respecto de la calidad de las gentes americanas: en la octava 17 del primer canto demuestra que la ciencia astronómica yerra cuando afirma que la zona tórrida (donde se ubica Lima) es “Región estéril despoblada” (I, 17c), que es un espacio “que entre los trópicos ardía” (I, 17d). Explica, por el contrario, que las corrientes del sur bañan sus costas con una marea templada (I, 17e) y que la sierra, a su vez, enfría los rayos solares (I, 17f), templando veranos e inviernos⁹³.

Dentro del marco espacial del locus amœnus se funda una civitas Christiana (I, 23). En ese sentido la urbs acusa los rasgos culturales que definen a la población limeña, a través de los elementos tópicos de la corografía cristiana: la abundancia de magníficos templos (I, 23e), cúpulas (I, 25), torres (I, 26) y, finalmente, palacios que ya funcionaban como hospicios de los conquistadores (I, 28). Hasta aquí la corografía ha descrito minuciosamente, luego de haber enmarcado su discurso en la invocatio musæ de la santa, los componentes topográficos de la urbs, es decir, de los componentes físicos del espacio. En adelante (I, 29 y ss.) se dará cuenta de una vista comunicéntrica o de los miembros ilustres de la ciudad: la civitas. La descripción de las residencias ocupadas por los conquistadores y sus descendientes no es mero ornato, sino ejemplo de

⁹³ Entre las octavas 19 y 21 se consigna una descripción encomiástica del río Rímac que exalta sus virtudes nutricias, al compararlo con ríos famosos de la historia: el Nilo, el Indo y el Danubio (I,21). El Rímac, según se explica en el poema, repercute óptimamente en la agricultura de la ciudad.

la vigencia del Imperio sobre las castas no hispánicas con las que se comparte el espacio:

Dudarse puede, à quien deben mas glorias
sus Heroes: ò al Origen de sus cunas,
ò al que Theatro fue de sus Victorias,
triumphando en Mundos dos, de dos Fortunas:
si heredados Escudos son Memorias,
que acuerdan Timbres de eclypsadas Lunas,
no es, inferior Blason, poner por orlas,
de Ingas vencidos, Imperiales borlas (I, 30) [mi subrayado].

Ciertamente Luis Antonio de Oviedo y Herrera se cuestiona retóricamente por la primacía de la nobleza de los héroes de la conquista. Para él, está claro, no es necesariamente el origen de sus cunas nobles, sino el teatro de sus victorias (I, 33c) aquello que les otorga distinción y reconocimiento dentro de la civitas Limana. Por lo tanto, es tan legítimo exhibir escudos heredados desde la reconquista peninsular (“eclypsadas Lunas” del Islam, I, 33f), como las borlas de los nobles incas vencidos durante la conquista (I, 33 g-h). Lima, pues, es una civitas Christiana que se construye, en primera instancia, como el emblema de la lucha contra la idolatría. Por eso la visión comunicéntrica en VSR muestra claramente la exclusión de la población indígena respecto de su mapa simbólico: los incas, sinécdoque que engloba a las poblaciones prehispánicas e idolátricas, han sido vencidos (y borrados simbólicamente del espacio geográfico de Lima) mediante una guerra justa llevada a cabo en la conquista realizada por Pizarro. Así, en la descripción corográfica que el Conde de la Granja realiza del casco urbano, no se menciona en ningún momento el barrio de Santiago de “el cercado”,

fundado en 1566 para albergar a los indios de las encomiendas vecinas, el cual disponía de 122 solares de 35 manzanas y contaba con un colegio de caciques, hospital, “cárcel para indios hechiceros” y, además, con la ermita de la virgen de Copacabana (Glave De Rosa y espinas 143). VSR presenta, pues, una efectiva renovatio urbis, resemantización corográfica, en la que la población indígena es segregada por omisión.

A partir de la octava 62 se construye, partiendo de la representación idealizada de Lima como locvs amoenus, la historia de la misma junto con su significado político, el cual se sustenta en la representación femenina que ya había expuesto con anterioridad. Para ello el Conde de la Granja, define a Lima analógicamente, a través de elementos de la cultura clásica, como una ciudad paradigmática del Viejo Mundo⁹⁴:

Esta, pues, Corte de la Cypria Diosa,
Emporio celebrado de Amalthea,
 del Cielo, que influye copia hermosa,
 precioso Erario de la luz Phebea:
Metropoli del Orbe deliciosa,
Real de Palas, Tribunal de Astrèa,
 Poblò Pizarro, aquel Marte segundo,
 que en solo esta Ciudad fundò otro Mundo (I, 63) [mi subrayado].

Lima es “Corte de la Cypria Diosa” (I, 63a), “Emporio celebrado de Amalthea” (I, 63b), “del Cielo, que la influye copia hermosa” (I, 63c), “precioso Erario de la luz Phebea” (I, 63d), “Metropoli del Orbe deliciosa” (I, 63e), “Real de Palas” y “Tribunal de Astrea” (I, 63f). Sorprende, pues, confirmar que la concepción de Lima como un

⁹⁴ En la octava 62, por ejemplo, se mencionan ciudades prestigiosas de los continentes conocidos: Alepo y Thauris de Asia, Carthago y Cayro de África, y Genova y Amsterdam; pares que respectivamente representan la riqueza, grandeza y belleza. Lima a todas iguala y excede.

espacio femenino conlleva relevantes implicancias sobre la construcción simbólica de su historia y, asimismo, de su significado político. Esta es una tierra que, como lo ha dicho en las octavas precedentes, goza de una fertilidad desbordante. Dicha cualidad, tal y como ya lo había mencionado, se actualiza en las analogías femeninas con las que Oviedo y Herrera define a Lima para, luego, completar su sentido político en función de la relación con la figura masculina de su fundador, Francisco Pizarro⁹⁵.

Lima es, en primera instancia, corte de la Cypria Diosa (Afrodita), es decir, corte en tanto espacio áulico de accionar político en el que la jerarquía se define por la proximidad respecto del gobernante. El hecho de que la ciudad sea pensada como corte explica la importancia que la figura del virrey, personaje sobre el que se elabora una cadena de asociaciones simbólicas y dependencias políticas, había cobrado al momento de pensar su territorio⁹⁶. Igualmente relevante resulta el hecho de que esta a su vez lo sea de la diosa Cypria, a saber la Afrodita griega, la Venus latina⁹⁷. La Philosophia secreta de Juan Pérez de Moya, atribuye a dicha diosa valores positivos que bien pudieron ser considerados por el Conde de la Granja al momento de elogiar de este

⁹⁵ La fundación de Lima, pues, recae en última instancia sobre la tarea militar de aquel Marte segundo (I, 63g); sin embargo, lo que importa a fin de cuentas en VSR es la condición fértil de su tierra, así como su lealtad a la Corona; cualidades que se relacionan metafóricamente con la condición femenina que no solo se le atribuye a Lima mediante analogías, sino que además se da en la persona misma de santa Rosa. Véase, para mayor detalle del significado de Francisco Pizarro como elemento representativo de la masculinidad la nota 11 del presente capítulo.

⁹⁶ Sobre la relación entre la nobleza áulica y el Rey, véase La sociedad cortesana de Norbet Elías (159-196) y, para el caso específico del contexto colonial y el virrey, el libro de Eduardo Torres, Corte de virreyes (46).

Corte, si bien era el espacio y economía domésticos de la Casa Real, debe entenderse en el sentido de “órgano representativo en el campo social del ancien régime” (Elías La sociedad cortesana 60-61, subrayado original). En ese sentido, pues, como sostiene Norbert Elías, “[e]l dominio del rey sobre el país no era más que una segregación y anexión al dominio del príncipe sobre su casa y corte” (61). Eduardo Torres recuerda, para el caso específico de la corte virreinal, que ya Guamán Poma “consideró a Lima como cabeza mayor de todo el Reino (71).

⁹⁷ Ya Paul Firbas ha apuntado que una de las primeras vinculaciones dadas por los letrados criollos entre la ciudad de Lima y la diosa Venus está en la octava 82 de Armas antárticas. Recuerda cómo Miramontes explica que “las damas de Lima son trasuntos, copias o traslados de la hermosura de la diosa Venus. . .” (“Gallardas damas” 262).

modo a la capital virreinal⁹⁸. Venus representa tanto los valores de honestidad y castidad de las mujeres casadas como también “la vida voluntaria de deleites, semejante a la epicúria”⁹⁹ (Philosophia secreta 379-380). Los valores positivos de la diosa se atribuyen a su forma específica de Venus Verticorda (Philosophia secreta 379-380) y se relaciona con el amor deleitable o celestial¹⁰⁰, del cual

... se entiende el amor sin deseo de deleite sensual, cual es el
que tenemos para con Dios y nuestra patria, y para con los
varones virtuosos, y para los que nos hacen bien, y éste se dice
amor celestial y puro, como carezca de mancha libidinosa, y
esta Venus se llama celestial (Philosophia secreta 380, mi
subrayado)

⁹⁸ Hay, pues, que distinguir entre el discurso mitológico (la narración del mito per se) y el mitográfico (la exégesis especializada que interpreta el relato mitológico). Así, atendemos los rasgos más obvios de la narración mítica de la diosa, tanto como la lectura especializada, mitográfica, que otorga diversos sentidos a la misma: en el caso del testimonio analizado por Firbas, se trataría de la Venus voluptuosa llamada Apostraphia (Philosophia secreta 381), la cual bien podría referir la vida dispersa de los limeños vistos como gente frívola, dada a los placeres de la carne y los sentidos. En mi caso he acudido a los escritos de Natale Conti y Juan Pérez de Moya por tratarse de manuales muy socorridos. Para la distinción entre mitológico y mitográfico, con referencia a los dramas calderonianos, véase el estudio preliminar de Ezra S. Engling en su edición de La aurora en Copacabana (53).

Por su parte, el adjetivo gallardas que refiere a la damas limeñas en la octava 82 del canto I de Armas antárticas (Gallardas damas 262) tiene que ver, para Firbas, con la lozanía que, ciertamente, es una de las acepciones que dicho vocablo trae tanto en Covarrubias como en Autoridades (1734, tomo IV, 10). Sin embargo, la diosa Venus en sus formas de Papho, Cytherea y como natural de Idalio (Armas antárticas 187) había sido ya advertida por el mismo Natale Conti en el libro cuarto de sus Mythologiae (257-258) como lugares prestigiosos que el mismo Virgilio había ligado a la diosa en el libro X de su Aeneis (611, vv. 51-52). La presencia de Venus en dicho canto del poema de Virgilio se justifica en la medida en que esta responde a una figura maternal que enfatiza la devoción a los cultos familiares: Júpiter reclama a los dioses su participación en la guerra entre troyanos y latinos, mientras que Venus interviene para reclamar el sosiego con miras a salvaguardar la vida del pío Eneas. Además, es muy probable que en las octavas 79 – 86 del canto I de Armas antárticas Miramontes haya querido establecer un significado astrológico de la ciudad de Lima (I, 79a-b). Son siete planetas que representan cada uno de ellos siete valores de la ciudad que aparecen enunciados en I, 85g-h: Hécate (la Luna) es religiosa; Mercurio, ingenioso; Venus, devota; Apolo, sabio; Marte, leal; Júpiter, justo; y Saturno, pacífico. El sentido astrológico o mitográfico que Firbas ve en la diosa Venus para representar a la ciudad de Lima estaba en el mismo poema.

⁹⁹ No obstante los castos eufemismos de Pérez de Moya, cabe recordar que Venus se relacionaba con el antiguo arte de las meretrices, pues estas acudían a ella como protectora por ser amantium Dea (Conti Mythologiae 251, 37).

¹⁰⁰ Para conocer la especificidad de las tres formas de amor (deleitable, natural y deshonesto) véase Philosophia secreta 380-381.

Cómo entender la mención de Lima en tanto reflejo de la corte de la diosa Venus resulta, ciertamente, relevante para establecer la esfera de significados con los que un miembro de la ciudad letrada, de la elite intelectual del Virreinato, trasunta los modelos clásicos asimilados desde el Renacimiento para configurar una renovatio urbis capaz de representar con la mayor fidelidad posible la coyuntura política vigente. Por ello, resulta poco provechoso ver en la representación femenina que de Lima permite la analogía con la diosa Venus aquellos rasgos propiamente lúdicos y eróticos de la misma. Siempre su mención acarreará el peso de la representación femenina del amor en tanto fuerza generadora y cósmica, pero en un poema épico de las características de VSR conviene tener en cuenta una lectura ad hoc de los valores mitográficos atribuidos a dicha deidad. En ese sentido, es importante confirmar que la Venus Verticorda aparece en tratados como el de Juan Pérez de Moya asociada al amor (en tanto afecto carente de sensualidad) que se tiene respecto de Dios, la patria y las personas vituosas de la misma. Así, Lima es corte, es decir, sede de poder virreinal en la que prima el reconocimiento del máximo principio teológico (y político) de la fe católica y, al mismo tiempo, respeto hacia la conceptualización política que implica la existencia de una patria. Es, en definitiva, el paradigma de la devoción, sea religiosa o política. En una ciudad de esas características quedaría confirmada la predestinación implícita en la vida milagrosa de la santa, puesto que la castidad y la honestidad promovidas por la presencia de la diosa Venus podrían leerse en un sentido político: la castidad de la diosa y de la santa serían reflejo sintomático de la adherencia absoluta a los modelos hispánicos vigentes en la Lima virreinal de los primeros años del setecientos sin que se vislumbre la posibilidad de un puente intercultural respecto de la población indígena o no-católica; la honestidad, por su parte, sería manifestación de la fidelidad al régimen político que fundamenta en

sí mismo la existencia del virreinato del Perú como una de sus cortes o provincias ultramarinas.

En segundo lugar, luego de que se ha remarcado su estatuto cortesano en un sentido político y simbólico, Lima será comparada con una figura legendaria utilizada para referir la abundancia económica: la de la ninfa que amamantó al mismo Zeus-Júpiter, Amaltea (Conti 469, 5 y ss.). Lima es ahora emporio¹⁰¹, es decir, “qualquier Ciudad donde concurren para el trato y comercio muchas o varias Naciones de todas partes” (Autoridades 1732, tomo III, 416). Lo es, además, de la ninfa capriforme Amaltea, la cual ya había sido mencionada en versos anteriores¹⁰². Siendo emporio, pues, toda la exaltación de su locus amœnus se actualiza política y económicamente: no se trata de acomodarla a los ropajes retóricos del género pastoril, de la opima naturaleza de la ficción arcádica, sino de enfatizar cómo su comercio la ubica en un lugar preminente dentro del mundo conocido. Debemos tener en cuenta que los últimos años del seicientos, bajo el reinado de Carlos II, estuvieron marcados por lo que John Lynch ha denominado “el decenio trágico de Castilla” (345). El período comprendido entre los años 1677 y 1687 fue nefasto para la economía española, no solo por la oscilación entre movimientos de inflación y deflación, sino también por una serie de desastres naturales cuyo impacto fue severo para la economía y la demografía del Imperio (Lynch 346 y ss.). Castilla, pues, dejó de ser un centro económico relevante (un emporio) y “hubo de afrontar un futuro alejamiento de una periferia más dinámica, cada vez más integrada en el comercio internacional (Lynch 345). El fenómeno económico que significó acaso la

¹⁰¹ Ya en la Historia de Antonio de Lorea encontramos una alusión a Lima como “Vniversal Emporio del comercio de España, y del Perú, en cuyo bastissimo se congregan aquellos inauditos Tesoros, que en sus flotas, y Armadas embia à todo el Orbe, pasando de catorce millones de oro, y plata en barras Reales...” (10).

¹⁰² En VSR I,50 el conde de la Granja explica mitológicamente la fortuna económica de la ciudad: Amaltea había vertido su cornucopia no solo sobre su suelo, sino también sobre el de sus “Provincias, y Reynos tributarios” (I, 50e). Aquí ya se prefigura el sentido político de Lima como “metrópoli”, pues solo así se puede justificar el hecho de que esta sea vista como una ciudad de la cual dependen otros reinos y provincias.

crisis monetaria más importante del siglo estuvo, además, acompañado de una crisis agraria (1680 – 1684) que desmejoró el panorama de un desarrollo sostenido en el crecimiento interno de la economía peninsular. No obstante las desgracias señaladas, luego de 1686 el reinado de Carlos II tuvo al menos catorce años de estabilidad monetaria, los cuales permitieron que la posterior dinastía de los Borbones encontrará en el reino una moneda relativamente sólida (Lynch 353).

Ciertamente, la coyuntura económica de fin de siglo arroja interesantes luces sobre el contexto de enunciación de VSR, puesto que las representaciones simbólicas de Lima parecen entonces todo menos vanos juegos retóricos. El hecho de que Lima sea emporio de Amaltea nos indica que para fines del siglo XVII y comienzos del XVIII los españoles americanos vieron de manera efectiva en su economía la contraparte positiva a las desgracias del Imperio en la Península. El hecho de que además dicho emporio sea celebrado (VSR I, 63b) fuerza a pensar que dicho encomio implique no solo las laudes urbis que de Lima se hicieron a lo largo del siglo XVII, sino también el reconocimiento peninsular a la misma como posible nuevo centro hegemónico del poder económico del Imperio.

En tercer lugar, el Conde de la Granja ha querido subrayar, como parte de los componentes específicos de la ciudad de Lima, el hecho de que esta sea una civitas Dei, por eso la llama (resuelto el hipérbaton) copia hermosa del cielo (VSR I, 63c). De esta manera, además, las alusiones mitológicas de la gentilidad con las que se ha permitido resemantizar el significado de la ciudad quedan aseguradas dentro de una interpretación católica. Solo así se explica el hecho de que en su suelo haya nacido (florecido) santa Rosa, protagonista del poema en cuestión (véanse ilustraciones 1, 3 y 4). Siendo, pues, copia hermosa del Cielo se confirma el hecho de que esta sea una civitas Christiana y más aún, una civitas Dei. Al respecto, ya Richard Kagan ha señalado que “a partir del

siglo XVII, los escritores y artistas criollos se propusieron crear imágenes que proyectasen comunidades sobre un molde cristiano (Imágenes urbanas del orbe hispánico 215, mi subrayado). En una octava en la que se consagran varias representaciones prestigiosas de Lima no podía faltar una alusión explícita a su condición de civitas Christiana.

Asimismo, se la menciona como erario, es decir, como tesoro público. Sin embargo, surge una interrogante legítima: ¿tesoro de qué o de quién? Lo es de la luz Phebea. Así, dado que he explicado en qué medida los atributos femeninos de la ciudad encierran, en realidad, un mensaje sobre su condición política respecto del Imperio Español, me inclino a pensar que la luz del Febo Apolo no es otra que la de la imagen solar del rey Carlos II. Oviedo y Herrera, quien ha recibido el condado de la Granja gracias a su Majestad (AGI. Títulos de Castilla en Indias 11 R.6), si bien remarca la vigente dependencia económica de Lima respecto de la sede imperial, lo hace desde la premisa que implica a Lima como fuelle de las riquezas imperiales¹⁰³. Resulta verdaderamente interesante ver cómo la luminosidad solar del monarca, su luz Phebea, aparece asociada a la preciosura (es decir, a su condición preciada o estimable) de la riqueza americana. Dicha riqueza propia del erario -que es la ciudad- operaría en VSR del mismo modo (mediante sinécdoque pars pro toto) que las virtudes de la Santa: se trata en última instancia de remarcar cómo las características particulares de la tierra americana (encarnada en Lima y en su santa respectivamente) son en realidad los pilares que sostienen la universalidad del Imperio. En ese mismo sentido, en el verso I, 63e Lima es llamada “Metropoli del Orbe deliciosa . . .”, puesto que ya la operación retórica

¹⁰³ Ya para el año de 1706, en que se encuentran cartas instructivas de Felipe V dirigidas al reciente virrey del Perú, Marqués de Casteldosrius, Núria Sala i Vila subraya el hecho de que el Monarca está plenamente conciente de que la riqueza americana -que el nuevo virrey deberá procurar- habría de ser decisiva para la consolidación de la dinastía borbónica (34-35).

de renovatio urbis ha conseguido obrar como una translatio Imperi: Lima-metropoli se dirige en igualdad de valía a la Metropoli imperial matritense.

Finalmente el Conde de la Granja culmina el listado de epítetos con dos alusiones más a la gentilidad clásica que nuevamente resaltan condiciones específicas del funcionamiento político de la ciudad de Lima. Esta es, sin lugar a dudas, real y tribunal. Real en la medida en que es “[e]l campo donde está acampado un Exercito . . .” y, más precisamente, en el que “está la tienda de la persona Real, ù del General” (Autoridades 1737, tomo V, 502); y Tribunal en tanto es “[e]l lugar destinado à los Jueces para la administracion de justicia, y pronunciacion de las sentencias” (Autoridades 1739, tomo VI, 353)¹⁰⁴. Asimismo, Lima ejerce dichas funciones amparada en la legitimidad clásica de las diosas Palas Atenea, como emblema de la milicia, y en Astrea, como emblema de la justicia. Palas Atenea o Minerva¹⁰⁵ es aludida en esta octava en tanto representación paradigmática de la fiereza bélica¹⁰⁶. Así, Lima sería un real o espacio militar relevante en la medida en que contiene a una figura real, ahora en el sentido vinculado a la realeza, puesto que el virrey es Capitán de la Armada. Esta asociación resulta clave para comprender el funcionamiento discursivo de VSR, puesto que la defensa de la ciudad de Lima frente a los enemigos extranjeros (piratas, por ejemplo) es una de las funciones principales que asume la santa. Lima no se define como una ciudad indefensa que deba esperar la protección de la armada invencible¹⁰⁷,

¹⁰⁴ Eduardo Torres ya ha apuntado la confusión que se da en los estudios coloniales al pensar en Lima como corte de justicia. Ciertamente, tribunal es el vocablo usado en la época, siendo el de corte específico para indicar el lugar de residencia de la Majestad Real (Corte de virreyes 71).

¹⁰⁵ Sobre la identificación entre la diosa griega Palas y la Minerva latina, véase Conti Mythologiae 197 – 205.

¹⁰⁶ Minerva era identificada con Bellona y Viragoflava; ambas formas de la representación femenina de la guerra (Philosophia secreta 390 y 396 respectivamente). Sobre el tópico épico de las mujeres masculinas o aguerridas para el caso específico del contexto colonial véase el artículo de Diana de Armas Wilson, “A imitación de las amazonas”, en Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana (23 – 34).

¹⁰⁷ La defensa de la Mar del Sur, ya para la segunda mitad del siglo XVII, corría por cuenta del virreinato del Perú y, en ese sentido, se remarcaba la autonomía del mismo respecto de la corona española. Por eso

sino como un espacio bélico privilegiado que, poéticamente, se refuerza con la relación establecida entre el mismo y el patronazgo de la diosa Palas Atenea.

En lo que toca al apelativo de Tribunal de Astrea es lógico pensar que Oviedo y Herrera piensa en Lima, a su vez, como sede de la Real Audiencia; es decir, como organismo principal de la administración de justicia en el Orbe Colonial. No obstante, el hecho de que lo sea de la diosa Astrea acarrea importantes implicancias simbólicas, puesto que dicha diosa es la Virgo Iustitiæ, la encarnación misma de la justicia. Su presencia en suelo americano presupone la inminente llegada de una ætas aurea y, en ese sentido, cumple funciones análogas a la presencia de la santa limeña, cuyo nacimiento es un hito en la historia política del Virreinato¹⁰⁸.

Vemos, pues, que la representación corográfica de la ciudad de Lima no solo conlleva una exaltación retórica de su casco urbano, es decir, de la urbs; sino que, sobre todo, implica una compleja tarea de resemantización de los componentes de su civitas y para ello el Conde de la Granja se sirve de los instrumentos que le provee la tradición clásica. Así, la renovatio urbis que efectúa VSR alcanza su cometido final cuando inserta en la historia de Lima el nacimiento de la santa como uno de sus hitos más saltantes. Es por eso que el canto I culmina con una sección hagiográfica (octavas 90 – 124) que consolida el sentido político de la ciudad: todas las virtudes de su tierra y de su gente dan como fruto el brote de una Rosa santa que marca el comienzo de una nueva era, de una ætas aurea.

No obstante la efectividad corográfica del canto I, resta para comprender cómo construye el Conde de la Granja un sentido político de Lima a partir de la figura de santa Rosa analizar la presencia de un locus diabolicus que se erige como contrapartida

se puede afirmar que “América no sólo era autosuficiente en materia de defensa, sino que además, contribuía a la defensa del Atlántico (Lynch 264 – 266).

¹⁰⁸ Para tener una idea precisa del sentido político que la diosa Astrea tuvo desde la antigüedad clásica hasta la temprana modernidad véase el estudio de Frederick A. de Armas (1 – 21).

del locus amœnus y sanctus. Ya he explicado que Rosa, en la medida en que encarna los ideales imperiales de la conquista sustentada en la religión, tiene como enemigos a la idolatría (representada por los indios) y a la herejía (representada por los piratas protestantes). Para ello Oviedo y Herrera imagina un locus diabolicus o espacio infernal en la ciudad de Quito que le permite introducir lo que es un elemento fundamental en todo relato hagiográfico: el enfrentamiento entre el santo y el Demonio. Lucifer, personaje clave en el funcionamiento de VSR, es el pilar sobre el que se alza una serie de asociaciones que refuerzan la imagen de Lima como civitas Christiana. Así, Rosa se convierte no solo en un tesoro digno de contemplación, sino también en arma contra los enemigos de la fe del régimen.

2.3 El infierno del Paraíso en Quito: locus diabolicus en el volcán Pichinche y la cueva de Vilcaoma

El locus diabolicus, espacio infernal, no debe verse como un requerimiento exclusivo del género hagiográfico, sino como un locus bastante manido de la épica clásica y renacentista que, en el caso específico de VSR, habrá de configurar el lugar antagónico de Lima, en la medida en que esta representa la civitas Dei. En Homero y Virgilio el inferos es propiamente el mundo de los muertos al que los héroes acuden cumpliendo la función de un psicopompo, es decir, la de un mediador entre la vida y la muerte. Así, como adelantamos en el primer capítulo, dicho espacio no siempre es descrito como adverso, sino más bien como un ámbito positivo en el que los vivos pueden conocer, como en el caso de Eneas, el futuro de su civilización (Estefanía “Introducción” 20 – 21). Sin embargo, desde la aparición de la Farsalia de Lucano el espacio infernal en la épica clásica y posterior habría de modificarse substancialmente. En el libro VI del poema de Lucano se encuentra el célebre episodio de la caverna de la

hechicera Ericto, el cual es inversamente proporcional al episodio del descenso de Eneas a los infiernos: la anagnórisis de Eneas en el canto VI de la Aeneis introduce una visión de la función pacificadora de la ætas Augusta en la historia de Roma; en cambio, en la Farsalia, la victoria de César que anuncia el soldado resucitado mediante nigromancia representa “el desastre y la muerte de la libertad romana” (Estefanía “Introducción” 21). La caverna de Ericto se construye sobre estereotipos que ven en la ciudad de Tesalia el espacio consagrado a la nigromancia y, en general, a las artes oscuras. Así, la visión descreída que Lucano tiene respecto de las prácticas mágicas hacen de ese episodio una suerte de catálogo de las atrocidades cometidas por los nigromantes en su afán de dominar la naturaleza y, más aún, de conocer el futuro. Sin embargo, vemos cómo Lucano mantiene la presencia de la profecía en un espacio infernal, solo que ahora este, luego de su poema, sería concebido como un lugar signado por la muerte y el horror.

Por otra parte, la épica culta renacentista no dejó de lado la función política de la profecía como parte de sus componentes principales. Así, en el canto 33 del Orlando furioso se narra el episodio en el que la hechicera Melissa le muestra unos frescos proféticos a Bradamante en la caverna del mago Merlín. Ludovico Ariosto aprovechó dicho episodio (tomado a su vez del poema de Boiardo, Orlando innamorato II,XXV, 42 y ss.) para explicar, en un marco idealizado, el enfrentamiento atávico entre franceses e italianos que habría de finalizar con la participación del reino de España¹⁰⁹. Dicho episodio, ya sobre la base intertextual proveída por el poema de Lucano, fue prontamente imitado en el poema épico colonial más celebrado y estudiado: así en el canto XXIII de La segunda parte de la araucana (Madrid 1589) se encuentra el no

¹⁰⁹ Véase sobre todo la octava 35: “-Vedete in Puglia non minor macello / de l’esercito franco in fuga volto; / e Consalvo Ferrante ispano è quello / che due volte alla trappola l’ha colto” (Orlando furioso XXXIII, 35a-d).

menos célebre episodio de la cueva del hechicero Fitón¹¹⁰. Ahí, como bien es sabido, el hechicero le muestra a Galbarino el futuro del enfrentamiento entre araucos y españoles, llegando inclusive a mencionar la derrota de la Armada invencible en la batalla de Lepanto. Asimilado, pues, el episodio a la realidad colonial hispánica, no es extraño encontrar en el poema Armas antárticas de Juan de Miramontes un eco proveniente quizás ya del influjo del poema de Ercilla. En el canto XIII, Chuquiaquilla y Curicoyllor ven en Vilcabamba, de la mano de Rumiñave, “ciertos bultos extranjeros” que habrán de decirles “cómo serán los virreyes del Pirú” (Armas antárticas 466). Miramontes Zuázola introduce con dicho episodio la realidad colonial del virreinato del Perú en la esfera prestigiosa de la ficción épica proveniente de la imaginación poética de la corte de Ferrara. Inscribe, así, la asimilación hispánica de la tradición andina dentro del proyecto providencialista de la corona española.

Ciento y dos años más tarde, con la aparición de VSR en el escenario virreinal peruano, el texto de Miramontes debió ser ya asimilado por los integrantes de la ciudad letrada, sobre todo por aquellos integrantes de la corte del virrey Castellosius¹¹¹. Oviedo y Herrera, por su parte, supo aprovechar el fértil suelo de la breve tradición épica que se disponía para su propio poema. Por eso el diseño corográfico de la ciudad de Lima que enmarca su versión del relato hagiográfico de la santa viene acompañado

¹¹⁰ Ciertamente las reimpresiones posteriores del poema han consagrado el nombre del hechicero araucano como el de Fitón, cuando la primera edición matritense -impresa en los talleres de Pedro Madrigal- traía la forma Phiton. Como me lo comunicó personalmente Paul Firbas, la variante consignada en la primera edición de la Segunda parte de la araucana bien podría relacionarse con la forma latina pythonissa o python, -onis que es “un espíritu adivinatorio o profético” (Calonghi 2263. mi traducción). Sin embargo, lo que aparentemente sería un error de Alonso de Ercilla (la aspirada adelantada en la oclusiva bilabial ph) podría ser en realidad muestra de su conocimiento en materias mágicas, puesto que el griego πύθων (phytón) significa, a su vez, demonio, dragón o adivino.

¹¹¹ Si bien el poema de Miramontes Zuázola debe ser leído en primera instancia dentro del contexto cultural de la Academia Antártica, no se puede negar que su influencia sobrepasa las fronteras de cithra escuela letrada. Aun cuando no se ha estudiado la repercusión de Armas antárticas dentro del escueto ámbito de la épica colonial peruana, su relación temática con el poema de Oviedo y Herrera es innegable. Ciertamente la condición manuscrita e inédita del poema -ampliamente estudiada por su editor más reciente- puede ser una de las razones que desmotiva a los estudiosos para emprender tan ardua labor. Estas páginas tampoco pretenden resolver el problema.

de un ámbito siniestro e infernal que permite distinguir los bandos del bien y el mal por simples y efectivas oposiciones. Prefirió, de esta manera, seguir la tradición más bien clásica al momento de construir un espacio infernal: en el canto VI de VSR -como en el caso de la Aeneis y la Farsalia- el Conde de la Granja construye en primer lugar una imagen idealizada de la ciudad de Quito (conquista de Benalcazar VI, 4a-b), la cual se percibe -al igual que Lima- como una suerte de locus amoenus en estado feral:

Aquí Naturaleza sin cultura

sazona frutas, y matiza flores,
que en desgredada barbara hermosura
brillan estrellas, respirando olores:
viste su virginal infancia pura
el natural empacho de colores,
cuyo sitio a la vista mostrar quiso,
que està en el Occidente el Parayso (VSR VI, 6).

Quito es pensado como un ámbito primitivo, prístino en un sentido edénico. La naturaleza sin cultura es, pues, índice de que ahí no hay una civitas como en el caso de Lima; de ahí el apelativo de bárbara para describir la hermosura de su paisaje. El hecho de que sea comparada con el paraíso del Génesis no necesariamente implica que la ciudad sea una civitas Christiana en potencia: en el Paraíso estaba, también, la Serpiente que habría de perjudicar ab ovo a la raza humana. Quito, en ese sentido, se impone en el proyecto del autor como la cuna de la traición que amenaza a la religión del Imperio y, por ende, a los intereses de la corte virreinal limeña que, como ya hemos visto en el mismo poema, se percibe a sí misma como “Metropoli del Orbe deliciosa” (VSR I, 63e). Esta serie de asociones sobre la construcción de un espacio infernal explica por

qué en el poema las delicias de Quito se difuminan ante la irrupción del volcán Pichinche:

Ni de Trinacria el Promontorio adusto,
ni el Vesubio, que fuego, y nieve enlaza,
y son con un Peñon, y otro robusto
de las bocas del Baratro Mordaza:
ninguno infunde tal terror, tal susto,
como Pichinche: el nombre es amenaza;
oirle solo causa tal rezelo,
que en la Imaginacion se eriza el pelo (VSR VI, 12).

Dicho volcán se configura como un elemento de la bárbara naturaleza que debe ser sometida a la ley de la civitas Christiana: claramente se percibe en el poema como causa de terror y amenaza. Sin embargo, surge la interrogante sobre por qué el Conde de la Granja elige un volcán en erupción como escenario para la construcción de su locus diabolicus. Al respecto se pueden esbozar muchas hipótesis: el volcán, en tanto montaña, sería un “centro de las hierofanías atmosféricas y de numerosas teofanías” que participaría “del simbolismo de la manifestación” (Chevalier y Gheerbrant 722). En ese sentido, se sumaría a las múltiples montañas bíblicas veterotestamentarias que simbolizan hierofanías (Sinaí, Horeb, Sión, Tabor, Garizim, Gólgota, etc.) o escenifican tormentos de tentación. Asimismo, se podría pensar que la ardiente lava del volcán funciona como una metonimia del fuego del infierno en el que yacen las almas malditas. Todas las hipótesis que consideren el trasfondo cultural occidental podrían resultar sugerentes al momento de responder la interrogante planteada; sin embargo, la realidad andina del Orbe Colonial encierra una respuesta mucho más coherente, inclusive, con el

discurso segregacionista del Conde de la Granja. Pichinche, en la medida en que es un risco o montaña, bien puede funcionar como estereotipo de las huacas y apus incaicos en tanto espacios profanos e idolátricos¹¹². Eso explicaría por qué ahí se encuentra, por una parte, toda una serie de elementos tópicos de la fauna mitológica (idolátrica) de los gentiles y, por otra, el hechicero Vilcaoma (de Willac Umu) junto con Yupangui, último heredero de la dinastía incaica¹¹³.

Desde la octava 19 es posible encontrar una serie de estereotipos para referir antiguos cultos paganos o místicos. En la octava 20 se mencionan las aves agoreras “que muestran en sus quejas, aun bolando,/ que el peso del dolor las và arrastrando” (VSR VI, 20g-h). Así, de la mención del mito de Ascalapho (VSR VI, 21), luego de una larga disertación sobre la condición infernal del volcán y de la descripción de una de sus erupciones, se pasa a la octava 54, punto de partida de una serie de alusiones a monstruos y hierbas mágicas de la tradición grecolatina: syrtes, basiliscos (VSR VI 54e-f), serpientes trilingües, mandrágoras, canes rabiosos (VSR VI 55a,e y h), yerba achiménia (VSR VI 56c) que aparece junto con la “. . . Coca, que del Perú acredita” (VSR VI 56d).

¹¹² Ya en la Crónica moralizada de Antonio de la Calancha el vocablo guaca se emplea para referir no solo los templos y promontorios, sino también todos los objetos o elementos propios del culto profano (Urbano “Estudio preliminar” CXIV). El apu como cerro, en tanto espacio sagrado, se convierte en huaca.

¹¹³ La incorporación de la cultura incaica al ámbito infernal de la épica tampoco es aporte exclusivo de la imaginación del conde de la Granja. Diego de Hojeda intencionalmente colocó el “Concilio infernal” en el Libro IV de su Christiada, para establecer una relación intertextual, una clara imitatio, respecto del Canto IV de la Gerusalemme liberata de Torquato Tasso (Lara Garrido 1999: 419). El argumento propuesto por Hojeda es claro a todas luces: Lucifer convoca a un concilio, “a su escuadrón furioso” (Christiada 133. 4. vv. 1 – 2), en vista de que la presencia de Cristo en la Tierra le causa confusión. Al igual que en el poema de Tasso, Hojeda incluye en el suyo una serie de monstruos y deidades mitológicas que alegóricamente representan la idolatría y el paganismo de los gentiles. Así, Behemot, Apolo en Delfos, una lasciva Afrodita de Chipre, el melancólico Saturno, Diana, el brutal Apis de Egipto y Astarot pueblan el espacio demoníaco convocado por Lucifer (pp. 136 – 137). Luego, aparece de manera significativa una alusión directa a las religiones de los gentiles americanos:

Ni los dioses en México temidos
De aqueste orrendo cóncilue faltaron,
De umana sangre bárbara teñidos,
En que siempre sedientos s’empaparon;
Ni del Pirú los ídolos fingidos,
Qu’en luzientes culebras se mostraron;
Ni Eponamón, indómito guerrero,
Mauorte altivo del Arauco fiero (Christiada 138, 4. vv. 9 – 16. mi subrayado).

Por otra parte, Oviedo y Herrera hace una interesante lectura de la destrucción que la erupción del volcán ocasionó en la ciudad de Quito: el fuego arrasador de la lava es para él un elemento poético efectivo que le permite explicar la ausencia de una civitas, puesto que la lava destrozó lo que de urbs había en dicha localidad. Resulta especialmente sugerente la octava 29 en la que se describe la damnificación del templo o iglesia principal de dicha ciudad:

El Templo, que à los siglos se eterniza,
dandole el culto inmunidad durable,
desata su Fabrica en Ceniza,
yaze aun entre las ruinas respetable:
la Religion se cae, ò se deliza,
en tanta rota efigie venerable,
y prophanando lo Sagrado, toca
el Pie, lo que à besar no ossò la Boca (VSR VI 29. mi subrayado).

Destruído el casco urbano de la ciudad -por ello luego se torna cadaver lamentable (VSR VI 31b)- resulta interesante apreciar cómo el templo principal de la ciudad pasa a representar metafóricamente la Religión del lugar; es decir, la fe de sus miembros, de la civitas. Tierra baldía es, sin lugar a dudas, la ciudad de Quito. Paradójicamente, en cambio, se percibe para los fines de Oviedo y Herrera como un campo fértil de ceniza que habrá de permitirle insertar el relato de la cueva del hechicero Vilcaoma para configurar, de una vez por todas, el locus diabolicus imprescindible al momento de establecer las coordenadas corográficas de Lima en tanto civitas Dei.

No obstante, late todavía la interrogante sobre por qué elige Oviedo y Herrera a la ciudad de Quito para crear un locus diabolicus; ¿acaso por la simple presencia del Pichinche? En versos anteriores a la descripción de la erupción del volcán había dicho de dicha ciudad que “la primera Ciudad del Perú fuera,/ à no aver sido Lima la primera” (VSR VI, 9g-h). El enfrentamiento de ambas ciudades podría tener, en el caso específico de VSR, un origen más literario que histórico o político. Oviedo y Herrera, como lo veremos más adelante, inserta en su poema parte de la historia del pasado inca, con el único fin de utilizarla como ejemplificación de la perfidia de la idolatría, peste que Rosa de Lima cancelará. Así, debió buscar textos -parte del legado de la corte virreinal que frecuentaba- en los que dicha historia haya sido ya procesada por los españoles letrados, sean criollos o no. En ese sentido, crónicas como Miscelánea antártica (en adelante MA) de Miguel Cabello de Valboa resultan más que propicias, pues en ellas la historia del pasado inca aparece mediatizada justamente por el concepto de idolatría, el cual habría de ser tan explotado en sus posibilidades asociativas por el Conde de la Granja. El capítulo 10 de la MA Cabello de Valboa explica cómo la idolatría es un mal que se puede rastrear desde la antigüedad pagana (en ese sentido sostiene las mismas hipótesis de los principales mitógrafos de fines del siglo XV y el XVI), incluso en el suelo español de la Península. Ya a partir del capítulo 26, el autor se explaya respecto de la historia de los hermanos enfrentados Atahualpa y Huáscar. El primero de ellos afincado en la ciudad de Quito; y el segundo, en la prestigiosa ciudad de Cuzco¹¹⁴. Dicho enfrentamiento, que será tratado en detalle más adelante, además fue utilizado por otro texto épico, cuya intertextualidad respecto de VSR ya ha sido comentada: Armas antárticas. Ciertamente, la extensa descripción de la ciudad que alberga al volcán

¹¹⁴ En este punto, conviene mencionar otras de las crónicas que Oviedo y Herrera utiliza con especial cuidado. Se trata, pues, de Comentarios reales e Historia general del Perú del Inca Garcilaso de la Vega. En el capítulo III del libro segundo de la Historia, Garcilaso confirma el valor negativo de la ciudad de Quito, no tanto por el hecho de que sea el espacio destinado a albergar el cuerpo de Atahualpa, si no porque será el enclave desde el cual el traidor Rumiñahui habría de urdir una rebelión (116-118).

Pichinche nos avisa, una vez más, del conocimiento que el Conde de la Granja guardaba respecto de la sociedad colonial: lee la historia de la misma a través de la fuentes textuales de su época y, mediante su ubicación en la Historia Salutis a través del relato hagiográfico de santa Rosa, inserta finalmente una ficción sumamente convincente que reemplaza a la historiografía misma.

Podría sorprender al lector contemporáneo la ingenuidad con la que Oviedo y Herrera aprovecha la coyuntura geográfica de las provincias del Virreinato para construir una geografía simbólica en la que Lima, locus amoenus que rige sus linderos como civitas Christiana, se opone ideológica y teológicamente a una ciudad como Quito, la cual se ha reinventado en función de las necesidades corográficas de la argumentación planteada en VSR: si Lima es ya la urbe por excelencia del Nuevo Mundo, la Nueva Jerusalén, para ser consecuentes con el imaginario geográfico vigente todavía para fines del siglo XVII, es necesario materializar un Paraíso Terrenal en el que puedan coexistir la pureza de la naturaleza junto con la malsana existencia de Lucifer. Al respecto María del Mar Ramírez recuerda que

[p]ara los viajeros, cosmógrafos, navegantes y teólogos de la Edad Media, el Paraíso Terrenal era un lugar físico concreto, geográficamente localizable. Las principales pistas para dicho reconocimiento se detallaban en la narración del Génesis donde se especificaba que Jehová había plantado el jardín del Edén, al Oriente del mundo (Construir una imagen 78, mi subrayado).

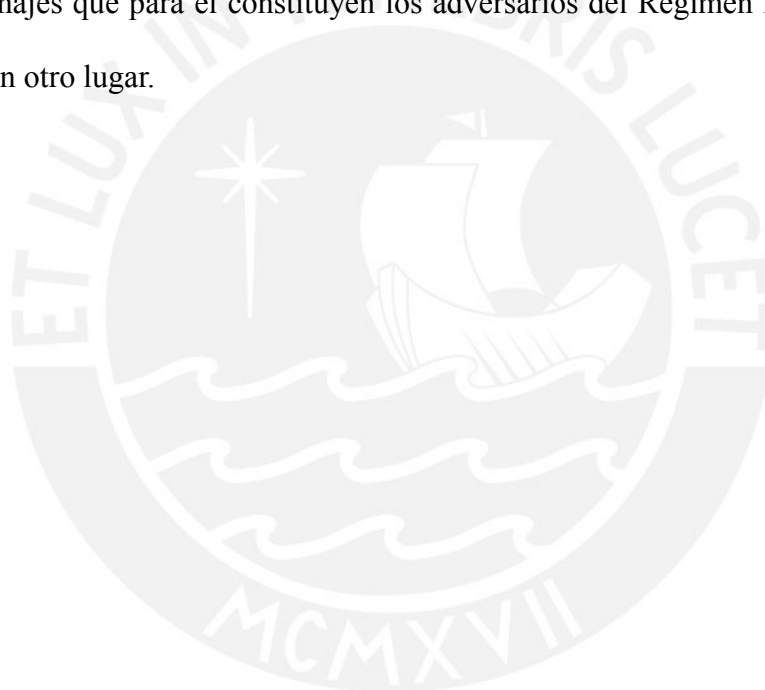
Prueba indudable de que Oviedo y Herrera dialoga activamente con la tradición literaria que le permite establecer sus coordenadas corográficas de escritura, es el hecho de que, siendo consciente de que el Virreinato se encuentra en las Indias Occidentales,

el oriente veterotestamentario propuesto como sede del Jardín del Edén tiene que ser un Paraíso de Occidente (VSR VI, 6h). Es por eso por lo que el Conde de la Granja, efectivamente, configura a la ciudad de Quito como el locus amœnus primordial del Génesis; tarea que le permitirá luego reconstruir la narración sobre la existencia de un locus diabolicus (debido a la presencia del Demonio en el Paraíso) que enmarca el relato de Vilcaoma y Yupangui¹¹⁵. Solamente Lima puede ser un locus amœnus en sentido estricto, pues la semilla del mal se encuentra fuera de su centro.

Desde la octava 57 del canto VI se introduce en el poema la narración o fábula de la cueva del hechicero Vilcaoma, así como se presenta la cruda imagen de la prisión de Yupangui. Si bien el análisis de dichos elementos narrativos del poema serán analizados en el último capítulo del presente estudio junto con la fabulación sobre la piratería y la hagiografía santarosina, resta todavía una última reflexión sobre la efectividad simbólica de la construcción espacial realizada por el autor. Retomando las reflexiones de Michael R. Curry sobre la funcionalidad de la corografía conviene recordar que esta “busca encontrar cierto orden en el mundo mediante el reconocimiento de una relación entre eventos, lugares y tiempos en los que estos ocurrieron” (682, mi traducción y subrayado). Por ello, a pesar de que la reforma ptolemaica en las disciplinas científicas consagradas al estudio del territorio prefirió las perspectiva cuantitativa que el mismo Ptolomeo atribuyó a la geografía, es innegable que la corografía, en tanto perspectiva de análisis, se mantuvo en la medida en que posibilitaba la creación de una narración ordenadora atenta a la naturaleza simbólica y semántica de los espacios (Curry “Toward a Geography of a World without Maps” 681 – 682). De este modo, la configuración simbólica de ciudades como Lima y Quito en VSR respondería a una operación retórica de renovatio urbis que consigue fundar en el

¹¹⁵ Para tener en cuenta una reflexión sobre las implicancias filosóficas de lo paradisiaco en el Nuevo Mundo véase el estudio heurístico realizado por María del Mar Ramírez (79 – 87).

imaginario criollo una representación de la corte virreinal vista como civitas Dei o Christiana, frente a la confirmación teológica de la existencia de un Paraíso Terrenal que contiene en su barbara naturaleza a la población andina, susceptible de ser relacionada con el ámbito demoníaco mediante el aprovechamiento del locus diabolicus derivado de los espacios infernales propios de la épica clásica y renacentista. El Conde de la Granja, aprovechando la hagiografía de santa Rosa, ha fijado una serie de significados que buscan convertirse en estereotipos (es decir, paradigmas) de la geografía simbólica que sirve para pensar las jerarquías demográficas del Orbe Colonial. Las historias asociadas con los personajes que para él constituyen los adversarios del Régimen Imperial deben ser narradas en otro lugar.



CAPÍTULO III

**Historia americana y mitografía criolla: representación alegórica y
teopolítica de los adversarios del Imperio Hispánico**

El adversario por excelencia en el relato hagiográfico de santa Rosa de Lima es, como se puede verificar a partir de los ejemplos vistos en la presente investigación, el Demonio, Lucifer, el Padre infeliz de la mentira (VSR XI, 96a). Su presencia en VSR, pues, no debe llamar nuestra atención sobremanera, en vista de que responde a una de las convenciones propias del género hagiográfico, las cuales he señalado en los dos capítulos anteriores. No obstante el carácter tópico de la función narrativa de Luzbel en las vidas de santos, las diversas formas que este asume resultan siempre atractivas para el estudio hagiológico en la medida en que son actualizaciones de lo que representa el mal para una comunidad, sobre todo para aquella formada por los creyentes del culto del santo o santa (Heffernan 19).

En el caso específico de la elite criolla representada por Luis Antonio de Oviedo y Herrera, el mal asume las formas de aquellos grupos humanos que -ya sea por razones políticas, religiosas o económicas- se oponen, en la configuración de lo que debe ser el macrocosmos de la civitas limana, a los intereses del Imperio Español previstos por dicha comunidad. Estos adversarios, por lo tanto, representan en el marco hermenéutico de la Historia Salutis encarnaciones o manifestaciones del Demonio mismo: la idolatría de los indios representada en los incas y la herejía de las naciones protestantes (estereotipadas a partir de la figura del pirata), pues ambas son representaciones simbólicas de la falta de fe o de la corrupción de la misma en una ciudad que, como se percibe en VSR, se propone como la actualización terrenal de la Civitas Dei, de la



Ilustración 14: “Rosa atacada por el demonio” Lienzo de Cristóbal de Villalpando en el retablo de santa Rosa de Lima (1695-1697). Capilla de san Felipe de Jesús, Catedral de México, Ciudad de México.

Tan solo la hagiografía de Leonardo Hansen provee una rica cantera de ejemplos en los que se aprecia una serie de metamorfosis del Demonio. La proximidad entre sendos contrincantes que se aprecia en el lienzo de Cristóbal de Villalpando refleja, en el fondo, la intensa guerra que Luzbel sostuvo con el cuerpo de la santa para doblegarla. El óleo representa el conocido episodio del enfrentamiento de Rosa con el Gigante. Luzbel, en el relato hagiográfico de Rosa, se manifiesta en diversas formas: como un perro negro que la ataca ferozmente, como una jauría inmundada de ratas, como un joven hermoso y como un Gigante. En la Vita de Hansen este ataca cruelmente a Rosa en un intenso y desigual combate cuerpo a cuerpo (200-201). Dicho episodio es resumido por el Conde de la Granja en una sola octava (VSR X, 8).

Nueva Jerusalén descrita en el Apocalypsis. Sus acciones, además, se inscriben en el poema dentro de la geografía simbólica que presupone el diseño corográfico de la ciudad de Lima: su valor por lo tanto, en las coordenadas de dicho discurso junto con las pertenecientes a la épica culta, se enmarca como el conjunto de aspectos negativos que debe ser desterrado del nuevo significado que Rosa transmite al ámbito americano. El Demonio, en este escenario, viene a configurar, junto con sus aliados, un espacio negativo y adverso (un locus diabolicus) en el que se exponen aquellos elementos que constituyen una amenaza para la salud pública de los ciudadanos, de los vasallos de su Majestad Católica.

Así, la hagiografía santarrosina despliega en VSR sus componentes que remiten a los enfrentamientos entre el Maligno y la heroína de Cristo; sin embargo, dicha narración tópica encuentra aquí interesantes amplificaciones que actualizan dicho combate en función de la idiosincrasia americana. Estas describen las imaginadas alianzas entre el Príncipe de las Tinieblas y aquellos grupos que, de acuerdo con la propuesta del conde, habrían de quedar excluidos de la historia virreinal: la idolatría indígena y la herejía de los protestantes.

Vemos, por una parte, que VSR aborda el tópico del enfrentamiento con el Demonio desde una perspectiva novedosa para el género épico que justamente rescata el valor positivo que la hagiografía reserva para las capacidades intelectivas de sus héroes o santos: Rosa, al igual que santa Catalina de Siena¹¹⁶, su modelo hagiográfico, tiene la

¹¹⁶ Decir que Rosa, en vida, siguió los pasos de santa Catalina de Siena se ha convertido en un lugar común tan vasto que resultaría aquí desproporcionado citar todos los casos. Ciertamente, las mismas hagiografías de la santa -al igual que los testimonios de los Procesos- señalan dicha relación de manera bastante frecuente. Sin embargo, hasta la fecha no existen estudios que hayan cotejado las relaciones intertextuales entre las hagiografías santarrosinas y las correspondientes para el caso de la Patrona de Europa. Asimismo, como adelantaré escuetamente, debería contemplarse un estudio intertextual de los textos santarrosinos y la obra misma de Catalina de Siena. Al respecto, puedo señalar que en “La doctrina de la verdad”, incluida en su Diálogo, Catalina contempla un apartado sobre la percepción de las visiones en el que se lee lo siguiente:

. . . cuando alguna vez el demonio con sus argucias quisiere transformarse en ángel de la luz y presentarse a su espíritu consiguiendo en seguida gran alegría, los que no se

capacidad intelectual necesaria para distinguir entre las revelaciones verdaderas de Cristo y las falsas demoníacas.

Por otra, el poema parece ceder a las convenciones narrativas de sus modelos precedentes, sobre todo en lo que respecta al manejo alegórico de algunos personajes; sin embargo, demuestra en sus estrategias un aprovechamiento mucho mayor de los tópicos de la épica culta. Es cierto que en los personajes de Vilcaoma y Yupangui se puede acusar una intertextualidad evidente respecto de La aurora en Copacabana de Calderón de la Barca o que en los de Codicia y Ambición se puede acusar otra no menos evidente en el tratamiento similar que se les da a las entidades diabólicas en La Dragontea de Lope de Vega. Sin embargo, en el caso específico de VSR dichas entidades alegóricas, en realidad, se soportan en una nueva concepción poética del mundo conocido y, por ende, de la Historia del mismo: estas actúan en el marco narrativo que se desprende de las convenciones épico-hagiográficas para proyectar una reescritura de la historia virreinal que, a su vez, establezca un nuevo orden colonial o, mejor aún, una nueva ortodoxia americana¹¹⁷.

En ese sentido, la contienda gnoseológica entre la Santa y Lucifer presupone un marco narrativo que se complementa con aquel provisto por la leyenda hagiográfica. En tanto poema épico, VSR configura un relato en el que la historia y la alegoría se cohesionan en un único discurso. Oportunamente he comentado en el primer capítulo de la tesis los textos preliminares del erudito Miguel Núñez de Rojas y Fernando Carrillo

hallan apasionados por la afición a los consuelos reconocen de veras el engaño con la prudencia, y, pasando pronto la alegría, ven que permanecen en tinieblas (Diálogo 251-252).

Como lo señalé en el primer capítulo, un posterior estudio de las relaciones entre la obra de santa Catalina de Siena complementaría eficazmente lo estudiado hasta la fecha respecto de las imitaciones estrictamente hagiográficas. Quizá la vida de Rosa en muchos de sus aspectos sea una suerte de comprobación de los postulados senenses.

¹¹⁷ Este término ya ha sido discutido en los capítulos precedentes; no obstante, resta aquí comentar, a partir de casos precisos, su actualización en el desarrollo de los relatos secundarios que complementan el discurso hagiográfico dominante en toda la obra.

de Córdova en los que, respectivamente, se alude a los componentes históricos y alegóricos del poema. Si bien la fábula de Vilcaoma y Yupangui, como señala Carrillo, representa una alegoría que presupone una lectura tropológica del poema (en la que estos representan a la Ambición y a la Traición), sostengo que el poema del Conde de la Granja va más allá de la mera imitatio de los modelos históricos provistos por la Farsalia de Lucano y la Gerusalemme liberata de Tasso. En ese sentido, VSR no solo admite la llamada teopolítica providencial del Imperio Hispánico (Rodríguez de la Flor “Planeta Católico” 3 y Vélez Marquina “Santa Rosa de Lima y la simbología sacro imperial” 357-358), sino que, además, determina la consolidación de una mitografía criolla del pasado prehispánico que, a su vez, da por sentada la sustitución de la mitología grecolatina por una incaica que ocupe el lugar fundacional de la gentilidad pagana en el gran relato de la Historia Salutis.

Recordemos que la mitografía (o mitología, en un sentido no literario) era el discurso especializado mediante el cual se establecía el origen de los mitos, así como el que fijaba las interpretaciones oficiales de los mismos¹¹⁸. Por su parte, Luis Antonio de Oviedo y Herrera propone en su poema una específicamente criolla que mira ya no en las fábulas grecolatinas el horizonte necesario para desarrollar sus significados simbólicos, sino las del pasado de la gentilidad incaica. De esta manera, el conde superpone a dicha tradición arraigada en la épica clásica las fábulas e historias de los incas narradas por cronistas como el Inca Garcilaso de la Vega. Con ello consigue fundar una nueva mitología, cuya interpretación (mitografía ad hoc para descifrar sus sentidos sociopolíticos) viene dada en el mismo poema de manera contrastiva con la

¹¹⁸ Como ejemplo, conviene recordar el caso de Juan Pérez de Moya, quien -como lo explica uno de sus editores, Carlos Clavería, “ha convertido su mitología en philosophia moralis” (“Introducción” 25-26), de modo que, a partir de una interpretación alegórica, pueda reconocer en los mitos o fábulas de los gentiles, si no prefiguraciones de la inteligencia cristiana, al menos ejemplos que puedan ser comentados desde la perspectiva religiosa imperante.



Ilustración 15: Talla en piedra de Huamanga. Anónimo ayacuchano. Basílica-santuario de Santa Rosa, Lima, s. XIX.

En el capítulo XIII de la *Vita* de Hansen, se cuenta cómo Rosa, mediante el ejercicio continuo de la oración, consigue la “admirable unión con Cristo”. Ella, pues, como se aprecia en esta conocida escena, no cesa sus labores domésticas para llegar a alcanzar dicho estado. Es por ello que, un acto como el de la lectura (vale decir, de los textos de fray Luis de Granada) que demanda concentración y abandono de las tareas cotidianas, aquí es representado mediante un agente: Cristo, mientras Rosa borda, es quien le lee. Así, la unión mística se convierte en un proceso intelectual de conocimiento. Quienes reproducen esta imagen no han prestado atención a la leyenda de la misma que forma parte de su marco:

AFLIGE EL DEMONIO Á ROSA, DESTROSANDO, Y arrojando á un lugar inmundo un libro del V.P.F. Luis de Granada, que es su continua lección: y su divino esposo en figura de un hermoso Niño, recogiendo los fragmentos ya purificados, forma un nuevo libro, y se sienta sobre la almohadilla de la costura de ROSA, á leerle y consolarla” (tomado de la ed. de 1929 de la traducción de fray Jacinto Parra).

Se entiende, pues, la necesidad de convertir a santa Rosa en algo más que una esposa mística de Cristo. Ella, mediante el ejercicio de la *teórica de la Teología*, legitima las visiones que tiene en el ámbito de la Teología (Huarte de San Juan 432-433). Es sintomático, pues, que el mismo Cristo transmutado en Niño sea quien le lea los escritos de fray Luis de Granada.



Ilustración 15A: Talla en piedra de Huamanga. Anónimo del s. XVIII. Convento de Santa Rosa de Ocopa. Concepción, Junín.

Esta talla de Huamanga, modelo de aquella decimonónica que se encuentra en la ciudad de Lima, si bien muestra el mismo motivo iconográfico, no adelanta en su escritura ninguna opinión sobre la lectura que el Niño realiza para Rosa. no obstante, la presencia del Espíritu Santo y el coro de querubines subrayan la relevancia del desposorio místico.



Ilustración 16: Santa Rosa ante los inquisidores de Laureano Dávila. Escuela Quiteña. Siglo XVIII. Monasterio de Santa Rosa, Santiago de Chile.

Santa Rosa es examinada por el inquisidor Juan de Lorenzana O.P. y el doctor Juan del Castillo, en presencia de María de Uzátegui y de doña María de Oliva, su madre. Este episodio de su hagiografía resulta fundamental para formalizar aquella capacidad intelectual que L. Hansen estima en santa Rosa: la de poder discernir entre las revelaciones verdaderas y las falsas. Así lo recuerda su hagiógrafo dominico: “Aún siendo muy niña, examinándola el confesor, dió eruditamente su parecer y censura en orden al modo de distinguir las verdaderas revelaciones de las falsas, por medio de las reglas tomadas de los efectos que unas y otras dejan en el alma” (*Vida admirable* XVII 203). Sobre los testimonios que Juan de Lorenzana consigna respecto de la discretio spirituum de Rosa véase la nota 6 del presente, en la que se consigna información del PPOCSRL.

hagiografía de la santa. Es por eso que VSR permite tejer redes simbólicas de interpretación entre la historia reciente del virreinato del Perú y su narración mítica; porque a través del discurso hagiográfico dichas narraciones se cohesionan en un nuevo entramado literario que, por una parte, establece una nueva propuesta de mito fundacional y, por otra, sugiere una nueva perspectiva hermenéutica para la historia que la sustenta.

Dicha perspectiva, por lo demás, queda asegurada en su ámbito americano por el hecho de que el conde habrá de otorgar especial relevancia a la capacidad cognoscitiva de la santa para discernir entre las revelaciones verdaderas y las falsas; provenientes estas últimas del poder luciferino. VSR, pues, constituye un primer intento de apropiación de dicha virtus sanctitatis para subrayar la supremacía intelectual de santa Rosa y, por extensión, la del macrocosmos criollo que representa.

En este último capítulo son dos, como he señalado, las narraciones complementarias a la leyenda santarrosina que comentaré. Estas se desprenden de otro episodio de la hagiografía que el conde a su vez ha amplificado. Se trata del relato contenido en el canto V en el que Lucifer trata de seducir a Rosa mediante la forma de un amante. Ella, haciendo uso de sus cualidades intelectuales, libra todas las trampas hechas por el Maligno y, de esta manera, Oviedo y Herrera puede establecer una continuidad entre su excursio y los episodios de tentación demoníaca propios de la leyenda hagiográfica (que retomará en el canto X). Así, la primera de las narraciones que se desprenden de esta trama reelabora un episodio extraído de La historia general del Perú del Inca Garcilaso de la Vega, en el cual se narra una confabulación contra Lima y -otra vez por extensión, contra el Imperio Español- llevada a cabo por Vilcaoma y el inca Yupangui. La segunda narración se compone de los relatos sobre los intentos de los piratas Francis Drake, Thomas Cavendish y George Spielbergen por apoderarse

de los tesoros porteños del Virreinato, así como del dominio territorial de sus costas. Cabe decir que dichas narraciones tienen ya un importante precedente en La Dragontea de Lope de Vega y, desde luego, en Armas antárticas de Juan de Miramontes Zuázola; hecho que nos permite entablar un favorable diálogo intertextual de la producción épica de tema americano, en el que VSR se nos presenta como un producto capaz de asimilar la tradición discursiva y narrativa precedente. Dichas narraciones, como sostengo, constituyen una amplificatio de la vita de santa Rosa que en el caso puntual de VSR destaca la superioridad de la santa al momento de conocer las revelaciones verdaderas, frente a aquellos que se dejan seducir por las mentiras del Demonio; los incas como paradigma de la idolatría y los piratas (de origen inglés y holandés) como paradigma de la herejía protestante. Así, la vida de santa Rosa se convierte en una metáfora, no solo de la vida piadosa de los americanos, sino también de su historia política y social, la cual habría de ocupar, por su parte, un sitio privilegiado en la Historia Salutis. El poema del Conde de la Granja consigue reescribir la leyenda hagiográfica de Rosa de Lima con el fin de establecer no solo una versión oficial escrita desde el Nuevo Mundo, sino que también incorpora nuevos episodios a la misma (que se desprenden, en algunos casos de relatos secundarios, como es el caso de las historias de piratas) que evidencian una interpretación política de su curso en el marco de la historia imperial.

3.1 La santidad como percepción de lo bueno y verdadero: sobre la superioridad intelectual de los criollos

La misma leyenda hagiográfica de la santa subraya uno de los aspectos más relevantes para comprender cabalmente la importancia de su lucha con el Demonio, en la medida en que se trata de una santa criolla, es decir, americana. En el último párrafo del capítulo XVII de la Vita de Leonardo Hansen -en el que se relatan los varios enfrentamientos entre la Santa y Lucifer- el hagiógrafo comenta uno de los dones “más

eminentes y admirables” de los que gozó Rosa (203). Se trata de la capacidad para “distinguir las visiones verdaderas de las que son ilusiones del demonio y sugestiones astutas de la antigua serpiente” (203). Dicha capacidad, como era de esperarse, fue debidamente comentada y certificada por la autoridad de la Curia Romana que verificó y reguló su camino hacia la santidad:

Y es de mayor asombro haberla dotado el cielo desde sus primeros años con esta singularísima prenda, que le valió mucho a ella y fue de gran provecho para los prójimos. Tanto es así, que jamás se le ofreció tentación tan fraudulenta o engaño tan disimulado que no le descubriese desde el principio, confundiendo al enemigo y quitándole las armas. Causa admiración cuántas victorias alcanzó por solo este medio de las acometidas engañosas del infierno. Aún siendo muy niña, examinándola el confesor, dió eruditamente su parecer y censura en orden al modo de distinguir las verdaderas revelaciones de las falsas, por medio de las reglas tomadas de los efectos que unas y otras dejan en el alma (Vida admirable XVII 203, mi subrayado).

La cita nos muestra cuál era uno de los valores más representativos de la Santa para su comunidad de creyentes. Todo el capítulo XVII del relato de Hansen constituye una minuciosa lista de los enfrentamientos entre Rosa y Luzbel, sobre los cuales, evidentemente, ella se impone victoriosa. Así, el último párrafo de dicho apartado enuncia las enseñanzas plásticas de las alegorías que dichas pugnas significan. No sorprende, pues, que una de las principales virtudes heroicas de la santa sea justamente aquella denominada discretio spirituum, la cual le permite discernir las revelaciones

verdaderas de aquellas malsanas producidas por el Señor de la Oscuridad, el Padre de la Mentira¹¹⁹.

En este punto que concierne al proceso de aprendizaje mediante el cual la santa limeña se presenta como un sujeto capaz de conocer las revelaciones verdaderas, no es de extrañar, pues, que su vida siga el modelo de santa Catalina de Siena (Vida admirable XVII 204) y, por ello, se la muestre como una aplicada estudiosa de textos como los del dominico fray Luis de Granada¹²⁰. Sin embargo, en este punto tan relevante -el concerniente a la posesión de cualidades cognoscitivas específicas y referidas al ámbito religioso- el relato hagiográfico no es solo el cumplimiento de un tópico¹²¹. Como lo han demostrado numerosos estudios, Lima durante el siglo XVII presencié una serie de procesos públicos de mujeres alumbradas (véanse, sobre todo, Hampe Santo oficio e historia colonial 21-22 y 119-121; Mujica 2001:73-85; Van Deusen 201-243). Entre los casos registrados de Inés de Ubitarte y Luisa de Melgarejo, el de Rosa resulta ser no

¹¹⁹ En el PPOCSRL se puede leer en una de las declaraciones de fray Juan de Lorenzana, respecto de las visiones que la santa tenía de Cristo, que esta tenía “fortaleza, para vencer las guerras que el enemigo le hacía interiores y exteriores. Interiores, con muchas torpes imaginaciones que le representaba de manera que algunos tiempos, que el Señor permitió que fuese en esto molestada, andaba aconjugadísima de ver ensuciar su alma a lo que le parecía, con tales torpezas . . .” (332, mi subrayado). En el mismo lugar, el confesor de la santa agrega que entre los dones que tuvo Rosa de Nuestro Señor hubo uno muy grande que fue “el que el apóstol San Pablo llama discretio spirituum, que es saber distinguir y conocer cuando las hablas interiores o visiones son del espíritu bueno o del espíritu malo, cosa muy secreta y dificultosa a los que no tienen este don singular y que le tuviese la dicha santa . . .” (333, mi subrayado).

Dicho concepto, además, puede rastrearse en la misma obra de santa Catalina de Siena. En su famoso Diálogo, se puede encontrar dentro del apartado de “La doctrina de la perfección” un breve tratado sobre la discreción en la medida en que este concepto alude a la capacidad de discernimiento y valoración de la vida espiritual (71-73).

Posteriormente, dicho motivo sería utilizado por Oviedo y Herrera en su poema. En el canto X de VSR la lucha que Rosa sostiene con las varias transfiguraciones del Maligno destaca su alteza espiritual en el mismo sentido que la vita de Hansen. En el poema del conde de la Granja dicho episodio antecede al engaño al que son sometidos los protestantes por los secuaces de Lucifer.

¹²⁰ Una de las tallas de Huamanga que reproduce la edición de 1929 de la traducción de fray Jacinto Parra muestra cómo Lucifer perturba a la santa cuando destroza uno de sus libros de fray Luis de Granada. Véanse ilustraciones 15 y 15A. Como ya he sugerido, el cotejo intertextual entre las hagiografías santarrosinas y las Opera de santa Catalina de Siena sigue siendo una tarea pendiente. Desde luego, habría que extender dicha deuda hacia un estudio que revele hasta qué punto Rosa aplicaba los postulados teóricos de la santa, por encima de los de fray Luis de Granada y de santa Teresa de Jesús.

¹²¹ Sobre todo si se tiene en cuenta que mediante la lectura de los textos de fray Luis de Granada Rosa podía acceder a aquello que autores como Huarte de San Juan llamaron teórica de la Teología: el Demonio, siempre turbado por la paz de Rosa, reacciona de manera violenta (463-464).

solo modélico, sino también legítimo, pues fue el único que maduró en un proceso de canonización y, por consiguiente, en la instauración de una nueva ortodoxia de la religiosidad hispánica, capaz de incorporar la dimensión americana al Orbe Católico. Si bien Rosa conoció a muchas de las beatas en cuestión y compartió con ellas sus lecturas piadosas, a través de los testimonios hagiográficos y del PPOCSRL en el que se consigna el testimonio de Juan de Lorenzana (primer consultor del Santo Oficio) podemos hoy verificar que la Santa era ajena a las demostraciones públicas de arrobamientos. Ella, a diferencia de beatas como Inés de Ubitarte, no buscaba la atención de la ciudad, sino justamente el rechazo de los dones públicos y el incremento de las virtudes interiores -en el sentido que le confiere al adjetivo la hagiología- asociadas al problema del conocimiento, a la capacidad de discernir las verdades divinas de las mentiras demoníacas. Esa es justamente una de las problemáticas más relevantes en la elaboración simbólica del discurso religioso de VSR. El proceso de conocer en la vida de Rosa no viene dado como un arma (como, por ejemplo, verá el inca Yupanqui el saber acumulado en los quipus que le muestra Vilcaoma como una herramienta para aprender de los errores del pasado para poder vencer al Imperio Hispánico), sino como una confirmación de su fe que, en ese sentido, establece una nueva ortodoxia americana que equipararía la fe en Cristo con la lealtad al Monarca.

Oviedo y Herrera, al escribir su poema, configuró no solo una nueva versión de la historia de la ciudad de Lima, sino que, además, aprovechó dicha coyuntura para elaborar un discurso dirigido hacia los lectores de la Metrópoli que legitimase las cualidades políticas y morales de la población criolla. Siguiendo las mismas estrategias de la corografía y, en general, de la laus urbis propia de la épica culta, el autor consigue elogiar la vigencia político-económica del suelo americano, al mismo tiempo que magnifica al sujeto criollo a través de la figura de santa Rosa de Lima. Ciertamente, en

VSR se puede encontrar una constante propia del culto santarrosino: la defensa del criollo, seguida de una consecuente contradicción de los prejuicios europeos respecto de la inferioridad de los frutos del suelo americano.

En efecto, este es un tema que ya he comentado a lo largo de la tesis -sobre todo cuando he descrito el sugerente grabado de Matías de Yzala que antecede a la portada interior del poema-, mas en este punto cobra una sobresaliente relevancia. Líneas arriba he dejado entrever en qué medida el conocimiento y la capacidad para distinguir entre las visiones de Dios y las fantasías diabólicas (propiedad de la discretio spirituum) son componentes fundamentales de las virtudes heroicas de la santa en la elaboración de su leyenda hagiográfica. En la iconografía santarrosina es común verla en posición erguida acompañada en uno de sus flancos por la imagen del Niño Jesús (véanse ilustraciones 15, 15a y 17), tal y como se muestra, además, en el ya citado grabado de Yzala. En efecto, es común que las vírgenes y santas aparezcan custodiadas por la presencia casta del Niño Jesús; sin embargo, en el caso de Rosa de Lima, dicha presencia cobra interesantes matices. En dicha iconografía, el Niño Jesús no solo es esposo místico de la Santa, sino también objeto de su contemplación: es aquella revelación verdadera sobre la que Rosa postra su mirada¹²². Volvamos sobre las reflexiones de Hansen respecto de las revelaciones que tuvo Rosa a lo largo de su vida:

¹²² Para conocer una interpretación escatológica de los desposorios místicos de la santa limeña, véase el artículo de Ramón Mujica “Aproximaciones apocalípticas a los Desposorios místicos de Santa Rosa de Lima” Anuario de Historia de la Iglesia 9 (2001): 522-529. Mujica sobre todo se ocupa de las lecturas heterodoxas que respecto de la vita santarrosina elaboraran en su momento Francisco del Castillo y Gonzalo Tenorio.



**Ilustración 17: “Santa Rosa bajo arco iris”. Juan Correa, óleo sobre lienzo, 1671.
Convento de Santo Domingo, Mixcoac, México D.F.**

Este precioso y elaborado lienzo reelabora uno de los motivos más consagrados de la iconografía santarrosina. La imagen de la santa limeña (enmarcada por escenas de su vida a imitación de la de santa Catalina de Siena) aparece bajo un arco iris con casi todos los elementos asociados a su hagiografía. Además de la evidente guirnalda de rosas que acoge al Niño, en esta representación se aprecia el ramo de lirios (en reemplazo de las hojas de palma que simbolizan el triunfo) que o bien representa el abandono a la Providencia o alude al mismo Cristo en el momento del desposorio místico.

Además, cabe mencionar que la imagen de Rosa y el Niño aparece enmarcada bajo un arco iris que, por su parte, representa el inicio de una nueva alianza: la de la antigua iglesia y aquella del Nuevo Mundo, promovida por la aparición de Rosa y su consagración en el santoral. Dicho arco iris, puente simbólico entre el Cielo y la tierra, expresa la unión de dichas esferas mediante la comunión de la Santa con el Hijo de Dios (Chevalier y Gheerbrant 651-652).

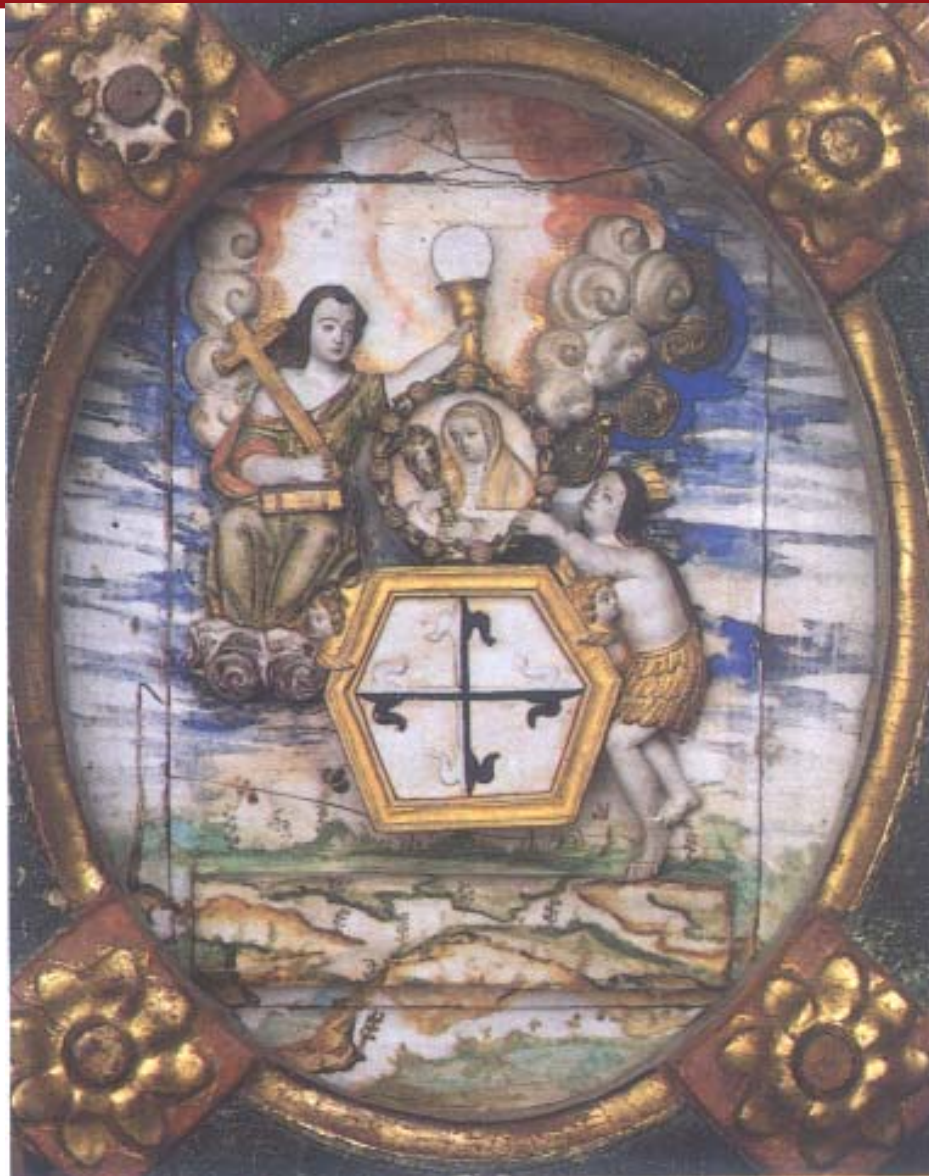


Ilustración 18: “Alegoría político-religiosa en loa Lima”. Anónimo del siglo XVIII. Talla en piedra de Huamanga. Basílica-Santuario de Santa Rosa, Lima.

Ya sea por la alusión del punte que une el Cielo y la tierra en la imagen del arco iris que aparece en la ilustración 16 o por el mismo significado alegórico del desposorio místico, Rosa, como se aprecia claramente en esta talla de piedra de Huamanga, sirve como nexo entre los espacios celestial y terrenal. Este último, por lo demás, como se percibe en la presente talla, no es necesariamente nocivo, pues se representa de manera bastante consecuente con la alegoría femenina y dócil de América. Además, es interesante verificar cómo en la presente talla confluyen motivos de la iconografía santarrosina que aparecen a fines del siglo XVII y a comienzos del XVIII: la figura de Rosa se presenta como una versión mejorada del cuerpo femenino de la América-Amazonas y, asimismo, aparece como soporte de la Sagrada Forma, la cual, en este testimonio, es entregada por el mismo Cristo, su esposo místico.

Decía que aquéllas eran ilustraciones divinas que dejan en el alma mucha humildad, afecto de reverencia, conocimiento de la propia vileza, orden y unidad en el corazón y gozo en Dios. Que al contrario, las que son sugestiones del demonio, dejan soberbia, confusión, división del corazón, complacencia de sí, inquietud en orden a las cosas de Dios, oliendo siempre a la pez y a la inmundicia de su malvado autor. Esta era la misma doctrina que Cristo enseñó a Santa Catalina, y de ella lo aprendió, como de única maestra, nuestra virgen Rosa (Vida admirable XVII 203-204, mi subrayado).

Así, a la luz de una de las exégesis más conocidas sobre la vida de Rosa, el motivo de la contemplación del Niño cobra renovados matices. Cristo es la persona divina que transfiere a Rosa un saber específico (la doctrina), el cual, a su vez, Rosa toma directamente de un modelo prestigioso de santidad femenina que se vinculó tempranamente a la gesta de su leyenda: el de santa Catalina de Siena. El matrimonio místico de Rosa con el Niño Jesús (véanse ilustraciones 17 y 18) cobra ya un sentido plenamente político en la medida en que representa la comunión entre la tierra americana y la más alta esfera del Cielo, representada por el mismo Hijo de Dios. En ese sentido, la contemplación (primera instancia del proceso del conocimiento) que Rosa tiene respecto de las ilustraciones divinas (siendo la más paradigmática la figura misma de Cristo) asegura no solo la correcta asimilación de la doctrina (que es, a su vez, la confirmación de las políticas postridentinas en el suelo americano y, por lo tanto, el cumplimiento del proyecto de evangelización que da sentido escatológico a la anexión de las Indias Occidentales al imaginario del Orbe Hispánico dentro de la Historia Salutaris), sino también las altas cualidades morales de los americanos, de quienes Rosa

es un virtuoso microcosmos que resume, inclusive, las colectividades propias de la simbología de la Ciudad.

En el canto X de VSR, el Conde de la Granja resumirá en unas cuantas octavas las múltiples luchas que se consignan en las hagiografías entre Rosa y el Demonio. Ahí, este se lamenta por la fortaleza de Rosa para resistir sus ataques:

Pero aunque no la venza; en ilusiones
turbarla por la vista el alma intento
con diabólicas rudas impresiones
que tomen cuerpo del horror, y el viento:
 empieza a maquinan transformaciones:
 una esfinge respira en cada aliento;
 y afilando las garras, y los dientes,
 desbrava el odio de iras aparentes (VSR X, 4).

En dicho canto, la lucha entre Rosa y el Demonio se hace patente y adquiere una dimensión mucho más compleja y patética. En cinco intentos este trata de quebrar la voluntad de la santa¹²³: es atacada por un cerbero infernal, luego por un gigante (véase

¹²³ En este punto VSR sigue muy de cerca el relato de la Vita de Leonardo Hansen expuesto en el libro XVII (196 – 203); aun cuando en la hagiografía del dominico el orden es ligeramente distinto:

- Rosa es atacada por un alano disforme, feo y negro;
- recibe una bofetada y luego un pedrada que la derriba por parte del Demonio;
- seguidamente este destruye su libro de fray Luis de Granada
- es hostigada por una plaga de ratas inmundas;
- es atacada por un gigante y,
- finalmente, trata de ser seducida por el Demonio transfigurado en un joven hermoso.

No obstante, otras hagiografías de fines del siglo XVII (muchas de ellas provenientes de la imprenta romana de Nicola Angelo Tinassi) consignan los mismos episodios en un orden propio. Así, la Rosa mística de González de Acuña (XV 199, 201-202); el Breve ristretto della vita meravigliosa di santa Rosa de Domenico Lioni (81-89); y, sobretudo, la Vita di Rosa da Lima de Serafino Bertolini (178-185), en la que luego de relatar las tentaciones violentas del Demonio se lleva a cabo la misma reflexión sobre las cualidades intelectuales de Rosa que consignó tempranamente L. Hansen. Igualmente respetan estos episodios las correspondientes hagiografías de Andrés Ferrer de Valdecebro y Antonio de Lorea. Todas estas hagiografías pueden ser consultadas en la BNP.



Ilustración 19: “Santa Rosa y el rechazo del pretendiente”. Óleo sobre lienzo. Anónimo limeño. Lima: Basílica-Santuario de Santa Rosa, siglo XVIII.

El rechazo que Rosa tiene respecto del amor y del afecto carnales, sobre todo en VSR, adquiere una dimensión que trasciende una simple relación entre santidad y castidad. En la escena conocida como “el rechazo del pretendiente” (véase Hansen *Vita admirabilis* V), se representa la negación por parte de Rosa de los deseos de su familia por desposarla. José Flores Araoz menciona que dicha escena forma parte de los ciclos iconográficos de su hagiografía conservados en la Casa de Ejercicios de Santa Rosa (Lima) y en la Iglesia de Santo Domingo ubicada en el Cuzco (275-276).

ilustración 14), por un rufián que le lanza una piedra, por un enjambre de ratas y, finalmente, importunada por un hermoso joven que trata de seducirla. Todos esos fantasmas, esas ilusiones mediante las cuales el Demonio intentó engañar y confundir a Rosa para que esta cediese ante el pecado fracasan de manera rotunda. Solo entonces, luego del fracaso, Oviedo y Herrera otorga una nueva dimensión al relato hagiográfico. En el caso de la Vita de Hansen, como ya lo había comentado, luego de los intentos fallidos del Demonio por tentar a Rosa se inserta una reflexión sobre la capacidad de la santa para distinguir las revelaciones verdaderas de las falsas, de la cual hemos citado ya varios fragmentos. En VSR, en cambio, el Conde de la Granja, en un caso, amplifica uno de los episodios conocidos de la hagiografía santarrosina y, en otro, propone un nuevo intento para quebrar la voluntad de Rosa por parte del Padre de la Mentira. Este último presupone una ficticia alianza entre Lucifer y tres pueblos muy significativos en la historia del Orbe Hispánico: el primero de ellos es, sin duda, el de los antiguos señores del Perú, los incas, y los dos restantes son los reinos de Inglaterra y Holanda. En este punto, Oviedo y Herrera demuestra en qué medida se sirve de las posibilidades expresivas de la épica culta para proponer una nueva versión de la historia; no necesariamente ajustada a la verdad propiamente reconocible por la heurística, pero sí verosímil en un sentido aristotélico (Poética 51a12,28 y 51b8-9).

La primera de las amplificaciones que el Conde de la Granja lleva a cabo respecto de uno de los episodios de la hagiografía ocupa casi todo el canto V en VSR. Ahí se narra un frustrado romance entre la santa y un mancebo, al cual Oviedo y Herrera denomina Fabio¹²⁴. Además de los testimonios iconográficos que se conservan del motivo del rechazo del pretendiente (véase ilustración 19) por parte de la santa,

¹²⁴ Ciertamente, con la elección del nombre Fabio para designar al supuesto pretendiente de Rosa, Luis Antonio de Oviedo y Herrera sigue de cerca la tradición lírica. Así, manteniéndonos en la senda de la lírica hispánica, un texto como La epístola moral a Fabio resuena en nuestra memoria sin mayor dificultad junto con el de la poesía de sor Juana Inés de la Cruz.

conviene hacer un brevísimo recuento de los testimonios de dicho episodio en escritos anteriores a VSR. Sin lugar a dudas la Vita de Hansen es la fuente más confiable en las que se nos transmite dicha narración. En el capítulo V, se describe, por una parte, la perseverancia de la familia de Rosa (sobre todo la madre de esta) en que se case con alguno de sus muchos pretendientes; por otra, se describe el rechazo que la misma tenía respecto de dicha propuesta, pues ella implicaba que rompiese “el voto de virginidad que tenía hecho a su Esposo” (Vida admirable 38). Sin embargo, la hagiografía del dominico, como lo adelanté en el primer capítulo, resulta escueta en dicho aspecto de la vida de la santa: tan solo se consigna que durante su estancia en Canta, “cierta matrona esclarecida, por la nobleza y por los intereses, deseaba mucho tener a Rosa por nuera; y que fuese esposa de un solo hijo que tenía” (38). El matrimonio no se consuma y, desde luego, Rosa consigue eventualmente ser incorporada a la orden de los Dominicos. Asimismo, en el ya mencionado capítulo XVII de la Vita de Hansen una de las formas que asume el Demonio para tentar a Rosa es la de un mancebo hermoso que se le aparece en el huerto (Vida admirable 202-203).

En cambio, en una pieza teatral de la segunda mitad del siglo XVII, el motivo del rechazo del pretendiente constituye el argumento todo de la obra: se trata de Santa Rosa del Perú compuesta por Agustín Moreto y Pedro Francisco Lanini y Sagredo, cuya primera impresión conocida data de 1671 (el mismo año de la canonización de Rosa de Lima) que fue impresa en Madrid el año de 1676 en los talleres de Joseph Fernández de Buendía. En ella el desafortunado pretendiente de Rosa es Juan de Toledo, siempre aconsejado por un sugerente don Gonzalo y por un ficticio sirviente de la santa llamado Bodigo. En esta obra, Juan de Toledo ha conseguido convencer al padre de Rosa para que le ofrezca su mano en matrimonio y, consiguientemente, la obra se desarrolla con la intervención esperada del Demonio. Si bien dicha pieza teatral resume en muchos

aspectos los episodios hagiográficos conocidos de la Santa, incorpora en el personaje del Demonio una trama que guarda relación con la amplificatio que llevaría a cabo el Conde de la Granja en el canto V de VSR. En la pieza de Moreto, el Demonio deseoso de vencer a Rosa mediante el engaño de los sentidos (a saber, bajo la misma modalidad que tanto se ha destacado en VSR), manifiesta su participación en el enamoramiento de Juan de Toledo respecto de la santa:

Yo he de vencer sus castas presunciones,
que ya para este fin tengo abrasado
el corazón de un hombre enamorado, 395
que ha de ser el que logre mi deseo (Santa Rosa del Perú I, mi
subrayado).

En este punto, la pieza dramática parece ser un interesante antecedente del proyecto narrativo llevado a cabo por Luis Antonio de Oviedo y Herrera, pues en su poema épico es el mismo Demonio quien trata de seducir -en la figura del hermoso joven Fabio- los sentidos de la joven Rosa y, a través de ellos, llegar a poseer su espíritu. Sin embargo, en VSR se confirma anticipadamente la supremacía intelectual de la futura terciaria dominica, respecto de las falsas visiones que le procura el Señor de la Mentira:

Pero prevaleciendo siempre pura
en lo que ve, lo que hay que temer siente:
pues como por premisas conjetura,
lo por venir, azecha en lo presente:
la luz, que exprime à la tiniebla oscura,
ès à su confusión rayo inminente;

y assi al velòz discurso enfrena el buelo,
porque no corra à lo futuro el velo (VSR V, 14, mi subrayado).

Rosa ha podido superar, a pesar de los intentos de su madre, las infernales sugestiones del Demonio, su feroz adversario (VSR V, 13h). En la octava 14 del canto V, se aprecia en qué medida el Conde de la Granja prefiere las ya conocidas metáforas que operan con la modalidad contrastiva entre luz y oscuridad para sugerir la superioridad de la verdad por encima de la falsedad.

Quisiera adormecer la estimativa:
mas su gran perspicacia, y sus temores
descubren su virtud por perspectiva,
desplegando à la edad los bastidores:
bien deseàra tener menos activa
la vista, por cegarse en sus errores;
pero aun embuelto en sombras del engaño,
latiendo sustos, raya el desengaño (VSR V, 15 mi subrayado).

Así, la falcutad estimativa del alma racional (aquella que permite juzgar el aprecio que merecen las cosas) se encuentra alterada por las mentiras del Demonio y, por dicha fortaleza, este trata de quebrar su voluntad aprovechando la debilidad que encierra su belleza física:

No ès (dize) aunque inculpable, muger, Rosa
no ès su mayor peligro su hermosura?
contra el recato, no ày llama amorosa?

...

no le haze el matrimonio con decencia

à la virginidad sacra violencia? (VSR V,17a-c, gh mi subrayado)

Teje, pues, Oviedo y Herrera en el canto V una extensa fábula de 64 octavas (de la 20 a la 84) a partir de la amplificatio que hace sobre el episodio del amante. Rosa no solo se resiste a las tentaciones que Lucifer le depara a través de la persona de Fabio, sino que, además, lo hace respecto de la insistencia de su Madre (Oliva en VSR) y sus hermanos (véase sobre todo la octava V,82). En las octavas finales (V, 108-112), Rosa no solo alcanza el desposorio místico con Jesucristo, sino que, además, es investida con el mismo traje que llevó en vida santa Catalina de Siena, es decir, el de terciaria dominica (VSR V,111ab). De esta manera, al haber vencido al Demonio en una lucha terrenal (en la que Rosa se impuso por facultades intelectivas), este habrá de buscar nuevas alianzas para someterla. Sin embargo, ahora su lucha habrá de adquirir una dimensión mayor, pues deberá imponerse a aquellos dominios que han brindado cuna y soporte a la santa. Lucifer le declarará la guerra tanto al Cielo como al Perú y, de esta manera, se insertan en el relato hagiográfico de Rosa los episodios arriba señalados como aporte propio de VSR:

Desde esta plaça de armas harè guerra

al Cielo, y al Perù, y de el Averno

la traycion, y ambicion sacarè à tierra.

Polos, en que se afirma mi gobierno:

de Olanda he de traer, è Inglaterra

armas, y dogmas, que con filo alterno

de la Española sangre viertan mares,

que aneguen los catholicos altares (VSR V,119 mi subrayado).

En este punto, asimismo, podríamos encontrar otra similitud entre VSR y la comedia de Moreto, pues en esta, como bien lo ha señalado Ricardo Castells “el diablo se opone a la llegada y a la expansión de la religión católica en el Nuevo Mundo, un lugar que -por lo menos en el teatro español del Siglo de Oro- representa la morada tradicional de la herejía, las tinieblas y la idolatría¹²⁵” (“Religión y colonización en Santa Rosa del Perú” 159). Así, uno de los hechos más saltantes de Santa Rosa del Perú tiene que ver con la procedencia de sus personajes: todos son o bien españoles peninsulares o bien españoles criollos. La única excepción la constituye el mismo Demonio quien es netamente americano. De esta manera, la obra de Moreto y Lanini y Sagredo establece ya la dicotomía que divorció el suelo americano en dos ámbitos opuestos y casi irreconciliables. Rosa, en su calidad de criolla, representa un modelo europeo (patente, por ejemplo, en su ferviente imitatio respecto de la vida de santa Catalina de Siena) y, por lo tanto, promueve una continuidad entre el Viejo y el Nuevo Mundo dentro del marco de la Historia Salutis. Por su parte, el Demonio aparece en dicha comedia profundamente ligado al mundo indígena americano, preñado de los prejuicios europeos ajenos a la idolatría. En esa medida, pues, como lo sugirió Castells (159-160), la consiguiente extirpación de la idolatría del suelo del Nuevo Mundo sería metafóricamente análoga a la consecuente extirpación de la cultura indígena por parte de las huestes religiosas:

Pues temerás al infierno,
que para hacerte guerra
todo se ha de juntar hoy en la tierra: 345
espíritus nocivos infernales,
que opuestos a las luces celestiales,

¹²⁵ En el mismo artículo (159) R. Castells menciona otras obras como El nuevo mundo descubierto por Colón de Lope de Vega, La aurora de Copacabana de Pedro Calderón de la Barca. Esta última será debidamente comentada en el siguiente apartado como uno de los posibles intertextos de VSR.

habitaís las tinieblas del profundo,
venid al Nuevo Mundo,
que a todos os convoco, 350
 y aun todos al empeño somos poco,
pues esta tierra, que era siempre mía,
donde siempre reinó mi idolatría,
 no sólo se la quita a mi desvelo,
sino que quiere Dios hacerla Cielo. 355
 Y es mi rencor, que cuando me destierra,
sea una vil mujer quien me hace guerra,
de Dios tan asistida,
 que mi astucia no halló en toda su vida
 un resquicio por donde hacer entrada, 360
 para ver esta torre derribada (Santa Rosa del Perú I, mi
 subrayado).

Más que elocuentes resultan estos versos de la comedia en los que se aprecian no solo varios puntos en común con la interpretación escatológica y providencialista que impera en VSR al momento de relatar su hagiografía en tono heroico, sino también la utilización de varios tópicos comunes con las intenciones políticas del propio Conde de la Granja. América es vista como un espacio sombrío en el que impera la mentira del Demonio y, por ello, se acusa ahí (v. 355) la intención divina de “hacerla Cielo”, es decir, de convertirla en una civitas Dei tal y como se propone en VSR. Asimismo, queda subrayado el rencor con el que Lucifer reconoce a Rosa como rival, en la medida en

que es una vil mujer (v. 357)¹²⁶. Finalmente, sorprende encontrar en el marco de estos enunciados sobre la rivalidad entre Rosa y el Demonio la comparación de esta con una torre o columna (v. 361), es decir, entendida como soporte de la fe católica (véanse los comentarios a las ilustraciones 10 y 11 en el capítulo II). Dicha comedia, pues, anticipa, por una parte, una serie de tópicos hagiográficos e iconográficos para la elaboración de un relato de la vida de Rosa y, por otra parte, demuestra cómo el tema amoroso de la hagiografía santarrosina, acaso tan poco explotado por otros de sus hagiógrafos (incluido el mismo Hansen) puede ser sometido a una lectura política del mismo: Rosa, frágil mujer que encarna a la nación criolla, con la ayuda del Cristo logra imponerse a la bruta violencia del Demonio que tienta su carne con pasiones carnales y, de esta manera, constituye una nueva ortodoxia americana que, problemáticamente, se define mediante la negación del mundo indígena¹²⁷. Como ya lo expliqué al final del primer capítulo, las hagiografías sanarrosinas supieron destacar la importancia del desposorio místico de Rosa de Lima como una estrategia teopolítica que estableció una alianza decisiva entre el Orbe Hispánico y la Iglesia Católica: la Rosa americana al ser esposa de Cristo confirmaba su alianza y, al mismo tiempo, sellaba su destino para representar al nuevo centro de poder. Así, la amplificatio llevada a cabo por Oviedo y Herrera sirve en mucho para confirmar la relevancia de dicho pacto.

Se aprecia, pues, cómo el Conde de la Granja ha sabido aprovechar al máximo la proyección política del relato hagiográfico de santa Rosa, siguiendo acaso el ejemplo de textos como el de la mencionada comedia. No solo ha destacado de manera más que

¹²⁶ Confróntese con los versos a-b de la octava 3 del canto X, en la que Rosa es descrita por Luzbel como “débil mujer”: “Assi hecho tropheo ignominioso/ de una debil muger, me veo ultrajado...” (mi subrayado)

¹²⁷ Resta decir que en el tercer acto de Santa Rosa del Perú, propio este de Pedro Francisco Lanini y Sagredo, se encuentra desarrollado, además, el enfrentamiento simbólico que Rosa lleva a cabo con los piratas que intentaron invadir la ciudad de Lima. Si bien nos ocuparemos al final del presente capítulo de dicho tema narrativo, es menester anticipar que ya en dicha comedia aparece una versión del episodio (presente a su vez en la Vita mirabilis de Leonardo Hansen) que constituye uno de los aspectos más importantes de las innovaciones narrativas de VSR.

efectiva su primacía intelectual como cualidad propia de los criollos americanos, sino que, también, ha sabido articularla respecto de la coyuntura política del virreinato del Perú de fines del siglo XVII. Rosa, como fruto excepcional del suelo americano, se define por oposición de los grupos que para Oviedo y Herrera representan las dos grandes amenazas del Orbe Hispánico. Por una parte, los indios que, preservando la memoria de sus incas, aguardan el momento preciso para reclamar sus derechos (el pecado de la Traición); por otra, los piratas ingleses y holandeses que con sus armas y nuevas maneras de interpretar las escrituras codician los tesoros del suelo americano (el pecado de la Ambición). A continuación me ocuparé de desarrollar ambos casos en el poema.

3.2 Mitografía criolla y mitología incaica: invención y hermenéutica de una mitología americana

En el recientemente analizado canto V, el Demonio, al no poder seducir a Rosa mediante la obnubilación concupiscente de los sentidos, no solo se retira despechado (VSR V, 114) luego de ser derrotado por una muger debil (VSR V,116e) , sino que, además, establece su primera alianza (octavas 118 y 119) con uno de los pueblos que podría ayudarlo a vencer a Rosa y, consiguientemente, a Lima, nuevo baluarte de la cristiandad¹²⁸. La primera de ellas se pacta con el pueblo de los incas, cuyas reliquias han sido preservadas en una caverna del volcán Pichinche por Vilcaoma (VSR V,118c-h); la segunda con las naciones inglesa y holandesa (VSR V,119). Dichos pactos, entre el Demonio y personajes que remiten a momentos distintos de la historia virreinal tienen una relevancia que va más allá del argumento narrativo del poema. Estos, según mi parecer, adecuan para el contexto americano la alianza entre la ficción épica e historia,

¹²⁸ Aquí conviene recordar los nombres con los que Lima es descrita en el canto I de VSR I,63: emporio, erario, metrópoli y real. Estos ya han sido debidamente comentados en el capítulo II de la presente investigación.

propia de las convenciones renacentistas. Así se crea el marco hermenéutico necesario para codificar el horizonte político desde el cual deberá comprenderse la relevancia de dichos grupos dentro de la teopolítica imperial. La caracterización de los personajes históricos (al menos en el sentido que nos permite conferir tal categoría el conjunto de crónicas y relatos precedentes) dentro de las convenciones de la épica culta facilita su valorización a partir de los estereotipos preestablecidos para dicho género narrativo.

En su reciente estudio sobre la épica culta, José Lara Garrido nos recuerda que la oposición semántica entre cielo e infierno había sido tempranamente teorizada y puesta en ejercicio por Torquato Tasso en su Gerusalemme liberata (Los mejores plectros 420 – 422. Véase, además, la ilustración 20). En su poema, la irrupción del plano sobrenatural acusa una compleja sistematicidad que, no obstante, puede reconocerse en VSR con fines semejantes: en primer lugar, se tiene la presencia de la protección divina; en segundo, el concilio de las fuerzas infernales para conspirar contra dicha protección y, finalmente, la ejecución de dicha conspiración en el artilugio de la maga Armida quien seduce a los cristianos con su sensualidad (Lara Garrido 1999: 421 -422). Vemos, pues, que en VSR resulta fácil encontrar paralelismos con la estructura propuesta por Tasso, la misma que fue asimilada en el mundo hispánico¹²⁹: en primera instancia, el poema del conde establece la protección divina de la ciudad de Lima (y, por extensión, del Imperio Hispánico) a través de la intermediación de la figura de santa Rosa; en segunda, describe el concilio de las fuerzas infernales realizado en el volcán quiteño Pichinche que busca someter las fuerzas de la santa limeña y, finalmente, imagina la ejecución resultante de una conspiración que ha conseguido aliados en grupos humanos adversos al orden católico de la ciudad.

¹²⁹ Por ejemplo, podemos ver al respecto el capítulo IV del mencionado libro de Lara Garrido, en el que se realiza un cotejo del canon tassiano, respecto de dos obras de López Pinciano: su poema épico Pelayo y su tratado Philosophia antigua poética (393 – 454).

Ya hemos señalado en qué medida VSR refleja la necesidad americana de reescribir la historia virreinal. Por ello, pues, no debe sorprendernos que su ficción épica sea, en buena parte, la materialización de dicha necesidad de reelaboración historiográfica. La vida heroica de Rosa se constituye en cosa rappresentante, en palabras de Lodovico Castelvetro (citado en Lara Garrido 1999: 428). Analizada la vida de Rosa desde las coordenadas de la épica culta se constituye como un nuevo mito fundacional que complementa en su dimensión teopolítica aquel proveniente de las gestas de Francisco Pizarro: como mito se convierte en narración verosímil que otorga sentido al presente desde el que se escribe mediante la repetición de acciones heroicas del pasado (Sagrera Mitos y sociedad 62). La alteración de la cronología de los hechos narrados, así como la incorporación de relatos secundarios que solo se relacionan con la vida de la santa en el poema mismo, propone la nueva versión de la historia virreinal que menciono. Este nuevo relato comprueba la grandeza mítica de la fundación de Lima, así como subraya la inserción de su historia en la teopolítica imperial. La elección divina de Rosa como salvadora de Lima configura en su destino sagrado el de toda la nación criolla que representa.

Por ello, resulta tan importante que su nueva historia se sostenga en los andamios de la épica culta: su forma narrativa preestablecida y canónica representa una sólida base ideológica que otorga verosimilitud a sus contenidos políticos. La imitatio de los modelos precedentes (Virgilio, Lucano, Tasso, Ariosto, Ercilla y Camões por citar algunos) es más que una consecuencia epigonal del estilo épico; se trata, en realidad, de una elección meditada por buscar un soporte retórico y poético que permita inscribir el proyecto de la nación criolla entendido por Luis Antonio de Oviedo y Herrera en una tradición reconocida por su carácter oficial y, desde luego, fundacional. Repetir o, más precisamente, imitar los modelos tassianos de construcción de un ámbito superterrenal o

la elaboración de un discurso corográfico como el de Armas antárticas constituye un acto de rememoración del pasado mítico y, al mismo tiempo, una estandarización de los sucesos descritos. En esa misma línea debe estudiarse el tratamiento negativo que propone para el sujeto andino. Su exclusión del plan providencial del Imperio debe operar en el mismo ámbito del mito, para confundirse con la idolatría de los antiguos pueblos paganos.

Resulta para ello importante comprender que el problema de la idolatría no solo era dominio de la patrística, sino que, además, había sido incorporado por la filosofía práctica como en el caso de los tratados mitográficos que siguieron el modelo del libro de Natale Conti. El título de su tratado Mythologiae, sive Explicationum Fabularum Libri X¹³⁰ deja entrever la voluntad de adjudicar un sentido a los mitos paganos de la antigua gentilidad; dichas explicationum fabularum presuponen la necesidad de fijar una lectura de los mitos que responda a las exigencias del ámbito letrado; así, la Religión (Teología), Filosofía, Historia y la Moral (propriadamente, el sentido tropológico) habrían de configurar los niveles de interpretación de dichas fábulas de la antigüedad. De esta manera, cuando en VSR atendemos a una caracterización de la historia incaica adecuada a los parámetros de la épica clásica (los mismos que presuponen una utilización de los sentidos mitográficos) estamos ante una propuesta que busca reescribir el pasado andino del suelo americano en un sentido teopolítico, desde el cual es posible decodificar su relato como una fábula que amerita una consecuente hermenéutica. Así, el Vilcaoma de los cronistas y el Yupangui posiblemente proveniente del drama calderoniano dejan de ser referentes estrictamente históricos para convertirse en personajes plásticos, casi

¹³⁰ Una lectura rápida del mismo revela que el plural mythologiae era entendido en un sentido más bien teórico o mitográfico, pues recibe también el sentido (de ahí la conjunción sive) de explicationum fabularum, es decir, explicación o interpretación de las fábulas o mitos. Un resumen minucioso del afán moralizante de la denominada ætas ovidiana (siglos XII y XIII de nuestra era) véase el estudio de Consuelo Álvarez y Rosa Marpia Iglesias (112 -134).

iconológicos, susceptibles de ser interpretados desde categorías que le son ajenas al mundo del cual provienen.

Ya Juan Carlos Estenssoro ha arriesgado en su más reciente libro varias definiciones sobre la religiosidad del mundo andino en su interacción con la religión propiamente católica. Propone como definición de ortodoxia colonial una serie de postulados que afirman el arraigo de la doctrina y el dogma católicos en el suelo americano y, desde luego, su aceptación por parte de las poblaciones nativas prehispánicas (Del paganismo a la santidad 248-255). De manera complementaria, podríamos añadir nuestras reflexiones esbozadas a lo largo de la presente tesis, según las cuales dicha ortodoxia colonial o americana implicaría a su vez la presencia política de un virrey. En efecto, VSR es un poema épico que representa una evolución ideológica respecto de textos como Armas antárticas o La Christiada, puesto que la autoridad virreinal ha sido asimilada y, en ese sentido, no es evocada ab initio como en el caso de dichos poemas épicos. Por el contrario, el poema del Conde de la Granja asume en todo momento que Lima debe entenderse como una corte más del reino de España y, por ello, la figura del virrey queda mal que bien silenciada por ser entendida como evidente.

Para el caso aquí analizado, la ortodoxia colonial que subyace al texto presupone, en primer lugar, la vinculación indefectible de la población americana con la Historia Salutis (hecho que como lo he explicado en repetidos lugares, se confirma con el relato hagiográfico de Rosa de Lima), asimismo, con la adhesión absoluta del virreinato del Perú a la teopolítica que sustenta el relato mítico del Imperio Español y, finalmente, con la negación rotunda de cualquier viso de participación de la población andina en la existencia política del dicho virreinato. El pasado andino, representado aquí por el incaico, es del todo restringido en VSR al ámbito de la mitología pagana, la cual debe ser explicada en un sentido mitográfico para poder establecer las conexiones necesarias

con el presente en el que dicha ortodoxia colonial rige como sentido común. A continuación veremos con atención los cantos VI y VII de VSR en los que su autor consigna su punto de vista respecto del lugar que le corresponde al pasado indígena dentro de la historia virreinal y, por extensión, en la organización teopolítica del Imperio.

3.2.1 El concilio infernal: representación del pasado indígena como el origen americano de la idolatría

Usando nuevamente con especial atención los modelos de la épica culta, el Conde de la Granja reelabora el motivo del concilio infernal (cuyas fuentes intertextuales han sido ya consignadas en el primer capítulo de la tesis) para justificar su postura respecto del pasado indígena americano y, asimismo, reforzar su exclusión del Orbe Colonial.

Si bien en el canto VI se adelanta una descripción que, como veremos en breve, configura en las personas de Vilcaoma y Yupangui estereotipos de la idolatría, no es sino hasta el canto VII en el que, bajo la figura del “Príncipe de Averno” (VSR VII, 15b) se plantea una postura clara respecto de la relación entre el pasado indígena y la idolatría. Ahí, Lucifer convoca a un concilio entre sus vasallos (VSR VI, 17a) para urdir su venganza y recobrar su imperio sobre el mundo. Los seres mitológicos aparecen en la octava 13 (centauros, euménides, arpías, quimeras, hidras, faunos, gorgonas) y recibirán nombres colectivos de ofensa: chusma (VII, 13e), cónclave arrogante (VII, 15a) y muchedumbre del concurso (VII, 16b). Finalmente, cuando Lucifer inicia su discurso los nombra mediante el vocativo de vasallos (VII, 17a). En este punto, cuando ya se ha reunido el cónclave maligno, el Demonio realiza, desde su perspectiva, una reseña de la historia de la evangelización en América:

La rodilla dobló naturaleza

de el Arctico al Antartico, a mi imperio:

como a unico author de su belleza,

me dio culto el mas barbaro emispherio:

solo ofendió el hebreo mi grandeza,

que idolatra lloró su captiverio,

a quién cegué con claras profhecias,

e hice verdugo cruel de su Mesías (VSR VII, 19, mi subrayado).

En esta octava, el Conde de la Granja retoma la hipótesis según la cual el Demonio fue expulsado hacia el Nuevo Mundo¹³¹, el bárbaro hemisferio. Si bien en este ámbito profirió claras profecías, estas cegaron a su población en lugar de revelarles la verdadera doctrina. Luego, en la octava 22 del mismo canto explica concretamente la evangelización en el Nuevo Mundo mediante una metáfora náutica:

Golfos, que al Sol aun no son familiares

fragil leño surcó pescadores,

tendiendo redes a revueltos mares,

¹³¹ Así podemos atender las palabras del Demonio en la primera jornada de Santa Rosa del Perú de Moreto y Lanini Sagredo:

...espíritus nocivos infernales,
que opuestos a las luces celestiales,
habitáis las tinieblas del profundo,
venid al Nuevo Mundo,
que a todos os convoco, 350
y aun todos al empeño somos poco,
pues esta tierra, que era siempre mía,
donde siempre reinó mi idolatría,
no sólo se la quita a mi desvelo,
sino que quiere Dios hacerla Cielo (Santa Rosa del Perú, mi subrayado).

En el caso de La aurora en Copacabana de Calderón de la Barca, el personaje de Idolatría es quien se perfila como una entidad propia del suelo americano, desde los primeros versos que pronuncia en la Jornada I, luego de que Candia ha dejado la cruz sobre el monte (vv. 694 – 702). En el contexto de la producción teatral, es en la comedia de Lope de Vega El nuevo mundo descubierto por Cristóbal Colón donde por primera vez queda vinculada América con el Demonio.

en que prender incautos pescadores:

mas yo inundé en su sangre mis altares,

manchando al Nuevo, aquellos borradores,

que sacó Dios del Testamento Viejo,

por anegarle en otro mar bermejo (VSR VII, 22, mi subrayado)

Siguiendo dicha narración metafórica habrá de explicar cómo dicha nave (“batel de la fe” VSR VII, 23b) que portaba a los españoles llegó al Nuevo Mundo en desmedro de sus dominios, en los que Ingas y Motezumas habían permanecido siempre postrados a sus pies (VII, 24e). Entonces, la extirpación idolátrica llevada a cabo por los españoles dejó inerme su poderío:

Pero por más que resistí la entrada,

el Estandarte de la Fe arbolaron,

y al filo de la voz, y de la espada

los idolos los ingas asolaron:

apenas embestida, y conquistada

la Religion Catholica fundaron,

sin poder impedirlo mi malicia,

porque la entró espaldeando la codicia (VSR VII, 26, mi

subrayado).

Sin embargo, como lo sugieren los versos comprendidos entre las octavas 27 y 29, el Demonio pudo someter inclusive a esos primeros cristianos mediante la codicia del oro (VII, 27), por lo que ya no era posible distinguir entre los idólatras de los bultos y los del valor comercial del oro (VII, 27). Era un escenario propicio para el Maligno hasta que, como se anuncia en la octava 30, se le representa a este en el cielo “una mujer

. . ./ como la que vio Joan, pues florecía/ en una ROSA tan perfecta, y pura,/ que al nacer costeó toda su hechura” (VSR VII, 30e-h). En relación con esta mención de Rosa como la Mujer del Apocalypsis (12, 1-6 y 13-18) podemos inferir que busca enfatizar la faceta combativa de Rosa respecto de la presencia del Demonio en el suelo americano. Asimismo, la comparación de la santa con una faceta de la Virgen que conlleva un simbolismo profético muy difundido permite reforzar una lectura providencialista de la lucha cosmogónica entre el Bien y el Mal¹³². El motivo del concilio infernal ya de por sí implica una inserción del relato de VSR en la esfera prestigiosa de la épica culta y, de esta manera, adquiere su legitimidad discursiva. No obstante, la elección del conde del Granja despliega una relevante actualización de dicho motivo en la medida en que ahora este concilio se lleva a cabo en un suelo americano (prehispánico) abandonado a los dominios del Demonio. Santa Rosa, la nueva mujer apocalíptica (véase la ilustración 21), se impone como la figura que en el marco de la Historia Salutis habrá de desempeñar el papel vindicativo que le estaba reservado a la Virgen. Una vez más, el autor habrá de proyectar su función dentro de este enfrentamiento cosmogónico sobre la ciudad que fue su cuna:

Lima, donde nació, ya la venera,
sin que arriesgue lo que acredita,
porque corre segura su carrera,
y lo peor es, que su ejemplar imita:

¹³² Sobre todo ha sido Ramón Mujica quien en el capítulo IV de su Rosa Limensis (“Rosa o la Virgen Astrea” 249-332) ha comentado recientemente el contenido de los sermones que fray Jacinto Parra compiló en su Rosa laureada (Madrid, 1670). Una revisión rápida del volumen nos muestra que, en efecto, muchos de los sermones, sobre todo aquellos pronunciados en Madrid, hacen hincapié en la necesidad de ver en Rosa una suerte de Virgen redentora o, mejor dicho, corredentora respecto del plan providencial que convencionalmente se reserva exclusivamente a la Virgen. Queda pendiente todavía un estudio pormenorizado del volumen en cuestión, cuyo valor para el estudio del criollismo en torno de la figura de Rosa es fundamental al momento de establecer los nexos trasatlánticos que una lectura imperial de su culto demandaría.

Por otra parte, no podemos dejar de señalar un hecho observado por nuestro asesor: que siendo una de las posibles fuentes de VSR la segunda parte de los Comentarios Reales del Inca Garcilaso, es de atender el hecho de que dicha obra esté dedicada a la Virgen en sus atributos de Inmaculada, tal y como se muestra en la portada del libro.

de que presago el susto considera
a lo que a mi entender no se limita,
que esta ciudad (solo el pensarlo espanta)
de christiana (ay de mí) la ha de hacer santa (VSR VII, 32, mi
subrayado)

Esta octava resulta muy elocuente porque nos permite entrever el sentido apoteósico del triunfo de Rosa (y por extensión, de Lima) en su lucha contra el Demonio. El concilio que este convoca se nos revela como una conspiración contra una mujer cristiana (antes ya señalada como débil) que está destinada a trascender las tentaciones diabólicas. Su victoria, pues, le adjudicará ni más ni menos que el apelativo de santa. La santidad de Rosa es planteada aquí como la apoteosis de la cristiandad americana que, mediante una de sus hijas, de sus frutos, consigue insertar a su comunidad en la Historia de la Salvación. Lima imita su ejemplo y, por ello, los dominios geopolíticos de Lucifer se ven vulnerados.

No obstante la anticipación de dicho triunfo sobre las fuerzas del mal, el concilio infernal se lleva a cabo y con él se abre en el relato de VSR una nueva dimensión americana de su discurso. Aquí la presencia intertextual del concilio dei demoni de la Gerusalemme liberata de Tasso (con la posterior trama de la maga Armida) se diluye para dar paso a los relatos pensados por Oviedo y Herrera para reforzar su propuesta del origen americano de la idolatría. De esta manera, el poema superpone una nueva



Ilustración 20: Grabado de Giovanni Battista Castello que representa el “Concilio dei demoni”, del canto IV de la Gerusalemme liberata. Génova: Giuseppe Pavoni, 1617.

El motivo del concilio dei demoni propuesto en el poema de Torquato Tasso lo encontraremos desarrollado con anterioridad a VSR para el caso del virreinato del Perú en La Christiada de fray Diego de Hojeda (Libro IV, 1-51). Por su parte, Frank Pierce, en su comentario a dicho libro del poema de Hojeda, señala que el motivo infernal puede rastrearse aun en la épica grecolatina. Menciona, así, la Iliada XI y la Eneida VI. Sostiene también que la cristianización del modelo clásico del infierno mitológico se la debemos a Claudiano en su poema In Rufinum (Pierce, La Cristiada 80-81). Como ahí mismo apunta el estudioso británico, solo con la aparición del ámbito infernal, lo que podemos extender para el caso de VSR, “se completa el ciclo de la estructura sobrenatural” del poema y de la visión providencialista que plantea a través de la vita Christi (81).



Ilustración 21: Xilografía de Albrecht Dürer que representa a la Mujer del Apocalypsis (12, 1-6 y 13-18). Die heimliche offenbarung Iohannis (en altoalemán) o Apocalypsis cum figuris (en latín), 1498.

La mujer del Apocalypsis representa un aspecto de la Virgen en lo que respecta de su faceta como enemiga de la Serpiente del Mal. Ramón Mujica ya ha dedicado eruditas páginas al estudio contrastivo de la difusión icónica de dicho motivo en relación con el culto santarrosino. Rosa, inclusive como lo demuestra el poema del conde, se representaba como una inmaculada indiana (Rosa limensis 269-284).

HISTORIA GENERAL DEL PERÚ

107661
TRATA EL DESCUBRIMIENTO DEL;
y como lo ganaron los Españoles. Las guerras civiles
que hubo entre Piçarro, y Almagros, sobre la partija
de la tierra. Castigo y leuantierno de tiranos: y
otros suceßos particulares que en la Histo-
ria se contienen.

ESCRITA POR EL YNCA GARCILASSO DE LA
Vega, Capitan de su magestad, &c.

DIRIGIDA A LA LIMPISIMA VIRGEN
Maria Madre de Dios, y Señora nuestra.



Ilustración 21A: Portada de la segunda parte de Comentarios Reales de Inca Garcilaso de la Vega, titulada por el editor Historia General del Perú, 1617.

En la portada de la segunda parte de los Comentarios Reales claramente se puede advertir el icono de la Inmaculada Concepción. Nuestro estudio ha demostrado que el Conde de la Granja se sirvió de este libro para componer la narración sobre la conspiración que Lucifer trama junto con el inca Yupangui para destruir la ciudad de Lima, por ello debemos tomar en cuenta que ya en esta obra hay un referente visual de innegable notoriedad que bien pudo orientar la interpretación que el conde eligió para construir a su heroína.

mitología incaica como prehistoria pagana del cristianismo americano y expresión del vasallaje al Demonio, por encima de la grecolatina que hemos visto en el ya mencionado concilio.

3.2.2 Vilcaoma y Yupangui: representación mitológica del sujeto andino como estereotipo de la idolatría

Dentro se ve mal encendida thea
sudar resina en derretida llama,
que en vez de arder, aun mas que alumbra, humèa
negro betùn, que al resplandor infama:
no ya antorcha, tizòn es: pues afea
la tez de la materia, que le inflama,
y parece, en la forja confundido,
rayo en borròn, que à la luz no ha salido (VSR VI,52, mi
subrayado).

En esta octava podemos apreciar cómo el autor ha sabido aprovechar las metáforas relacionadas con los conceptos de luz y sombras (predominantes en los cantos en los que aparecen las entidades infernales) para reforzar una vez más la virtud intelectual de Rosa respecto de los sujetos dominados por el Demonio. El sujeto andino se representa mediante las personificaciones del pasado incaico a través de los personajes de Vilcaoma y Yupangui. En la caverna infernal de Vilcaoma¹³³, la luz que debería guiar el proceso cognoscitivo aparece invertida en una escala demoníaca: es una

¹³³ Ya en La aurora en Copacabana de Calderón de la Barca, se sugiere la idea según la cual el monte o cerro (en VSR se trata del volcán Pichinche) es un espacio propio del Demonio, más precisamente de la idolatría. Cuando la personificación de Idolatría llama al inca Huáscar, el joven Iupangui comenta lo siguiente: “Otra vez la voz le llama,/ tras cuyo sonido el centro/ del monte penetra” (142, vv. 1144-1146).

luz, cuya resina produce una gran cantidad de humo y, por ello, en lugar de alumbrar los objetos de la realidad, los confunde con “negro betùn, que al resplandor infama” (VSR VI,52d). Ciertamente, la idolatría (aquí encarnada por la mencionada pareja) se define justamente porque tan solo ha conocido las revelaciones falsas. Por ello, el Conde de la Granja antepone al relato de los incas supérstes una octava que encierra cierto carácter plástico, en vista de que busca fusionar la materialidad que describe tanto al espacio como a las personas con juicios de orden moral. La elección, pues, de sus personajes ha sido meditada tanto desde la Historia, como desde la Poesía. El hechicero custodio, como he apuntado, se puede reconocer sobre todo como un personaje histórico en la obra del Inca Garcilaso. Por su parte, Yupangui, como habré de mostrar, parece provenir del corpus calderoniano¹³⁴. De esta, manera se aprecia el diálogo que VSR propone en relación con las obras y discursos desde los cuales se pensó la historia del Nuevo Mundo.

Por su parte, la filiación de la historia incaica con la hagiografía santarrosina nos parece novedosa en la medida en que ni siquiera la comedia Santa Rosa del Perú había arriesgado tal propósito; no obstante su condición insólita para el relato santarrosino¹³⁵ es preciso subrayar algunos de sus posibles intertextos con la finalidad de comprender en qué medida la propuesta de nuestro autor constituye la maduración de una serie de

¹³⁴ Para ver las relaciones entre dicha pieza teatral y la Historia del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana véase José Antonio Rodríguez Garrido 2007: 275-295).

¹³⁵ En calidad de arcabucero, Gaspar Flores de Oliva, padre de la santa, acompañó al virrey Francisco de Toledo en su célebre visita general. Ahí colaboró con dicha autoridad para hacer efectiva la captura del inca de Vilcabamba, Túpac Amaru I (Mujica 2001: 327-329; Del Busto Santa Rosa 40-41). Quizá el conde de la Granja conocía esta información a través de las familias limeñas o potosinas (cabe recordar que Rosa fue nombrada patrona de la Villa Imperial de Potosí en 1670) que guardaban memoria de los hechos militares del padre de Rosa. Haya o no tenido acceso a un impreso o manuscrito que consigne la información contenida en la Relación conservada en el AGI (Mujica Rosa limensis 328, nota 27), Oviedo y Herrera decide ampliar el relato hagiográfico de la santa limeña con una narración que si bien es una actualización de un episodio de la Historia del Inca Garcilaso, puede leerse, como lo sugiero, como una nueva versión de la historia en clave heroica que entrelaza las biografías de padre e hija. Desde esta perspectiva, la vida de Rosa (criolla americana) sería una continuación de aquella del padre español que participó, como se aprecia en los documentos, en uno de los hechos más significativos para la conquista española de los Reinos del Perú: la supresión de la dinastía de los incas.

ideas concernientes al significado político de la representación y participación simbólicas de las elites indígenas en el cuerpo social de la civitas limensis.

3.2.2.1 Vilcaoma¹³⁶

La octava que sirve de sumario al canto VI adelanta, por una parte, el esquema narrativo de la dimensión sobrenatural del poema y, por otra, introduce en la fábula del poema la dimensión americana sobre la que se construye el ámbito de lo demoníaco:

Descríbese de Quito el sitio ameno¹³⁷,
de Pichinche el volcán, que vomitando
humo, fuego, y cenizas, el terreno
se fue en varios estragos assolando:
aquí Vilcaoma en un lóbrego seno
su diabólica magia ejercitando
guarda a Yupangui preso a un peñol bronco,
rama infeliz del real peruano tronco (VSR VI, mi subrayado).

¹³⁶ Uíllac Umu (forma quechuzada dada por Garcilaso tanto en Comentarios como en su Historia del vocablo aymara uíllay umu, forma reconocible en Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana de Alonso Ramos Gavilán) o Vilcaoma es un personaje recordado por su participación -junto con el inca Paullu- en el recorrido que realiza Diego de Almagro desde Charcas hasta Cuzco (Inca Garcilaso Historia I 194-198). Así, Juan Diez de Betanzos en Suma y narración de los incas (1551) y, casi treinta años más tarde, Jerónimo Román y Zamora en Repúblicas del mundo divididas en XXVII libros (1575) mencionan de manera más genérica la existencia de un tal Vilaoma (sic.), el cual es descrito como sumo sacerdote, señor principal del Cuzco y, asimismo, mayordomo del bulto del Sol. Con más detalle, el Inca Garcilaso presenta a Vilcaoma como un sacerdote específico que, a su vez, forma una pareja con el inca Paullu, hermano de Manco Inca, legítimo heredero tenido por príncipe. Estos se encontraban en Chile, pues habían sido llevados allí por Diego de Almagro en calidad de prisioneros (Historia I, 194). Manco Inca, por su parte, con el fin de reinstaurar su imperio tenía planeado matar a todos los españoles y, para comunicárselo a su hermano, envió “mensajeros a Chili” (Historia I, 194). Así, luego de que Paullu traicione la beligerancia de su hermano, Vilcaoma huye para perderse no solo en las montañas de los Antis (Andes), sino también en el olvido del cronista, pues nunca más es mencionado (Historia 194-198). La noticia sobre la etimología aymara del nombre Vilcaoma se la debemos a una comunicación personal del Dr. Rodolfo Cerrón-Palomino.

¹³⁷ En el caso del vocablo ameno, quizá convenga considerar, además, la segunda acepción del mismo que se consigna en Autoridades (1726), la cual considera “metaphoricamente” lo que “se dice de la cosa que esta vistosa y adornada con alguna variedad que la haga sobresalir”. En ese sentido connotativo, Quito sería no necesariamente un locus amœnus, sino un lugar llamativo por su peculiar geografía que semeja simbólicamente un ámbito infernal, un locus diabolicus.

Esta octava, en atención a su especificidad textual, introduce tanto el argumento de lo porvenir como los contenidos discursivos que orientarán la lectura del poema. Vilcaoma, pues, aparece junto con Yupangui en un locus diabolicus ajeno a la esfera de acción de Rosa y, al mismo tiempo, lejos de la civitas limana que la alberga. No obstante, si bien la mención del volcán de Quito nos alerta sobre la idiosincrasia americana del sujeto, debemos considerar que el autor busca en todo momento legitimar sus postulados también desde las convenciones de la épica culta:

Compases, medios círculos, quadrantes,

se dejan ver en el albergue umbrío,

que gradúan astrónomos, a instantes,

y ponen en razón su desvarío:

espiando a estrellas, pasos y semblantes,

que mandan, inclinando al alvedrío:

y aunque de ruda proporción, y forma,

para lo que es cada instrumento informa (VSR VI, 52, mi
subrayado).

Considerando un aspecto negativo de la astronomía, el Conde de la Granja quiere que el lector vea en los objetos que describe el error que radica en una ciencia que trata de anticipar los hechos. Por ello, pues, refiere al albedrío, el cual, siguiendo toda una línea de interpretación derivada del pensamiento agustiniano, no debía vulnerarse con las mentiras de dicha disciplina tan querida por la magia: se anticipa, ciertamente, el yerro de la idolatría. Así, la ya citada plasticidad con la que el autor describe en la octava precedente las taras cognoscitivas de los indios (luz que lejos de esclarecer distorsiona los objetos sobre los que se proyecta) queda realizada por el hecho

de que Vilcaoma es, además, una persona que ejerce ciencias cuestionables con fines impíos.

Ya en las octavas sucesivas el narrador nos ubica precisamente en un espacio conocido de la épica clásica y renacentista: se trata de la caverna del mago Vilcaoma, la cual constituye un claro reflejo de la propia de la maga Ericto imaginada por Lucano en su poema¹³⁸. Las syrtes, los cocodrilos y los basiliscos (VSR VI, 53e-f) no solo son una cita erudita de nuestro autor que tiene como fin dar a conocer al lector sus tesoros literarios; por el contrario, se trata de la forma que asume su estrategia retórica que, a fin de cuentas, busca operar un cambio significativo en el imaginario de los lectores. Mediante la incorporación de dicho episodio al universo de la épica, el Conde de la Granja busca reescribir la historia del Perú prehispánico, sirviéndose para ello de los estereotipos propios de la épica clásica y, desde luego, renacentista. Vilcaoma es astrólogo (no astrónomo) y hechicero¹³⁹ incapaz de percibir con claridad las revelaciones verdaderas (recordar la metáfora de la octava VI,52); por ello encarna el estereotipo del idólatra¹⁴⁰.

Vilcaoma se presenta, por una parte, como una de las encarnaciones mediante las cuales el Demonio seduce a los hombres; por otra, como el agente que busca legitimar el pasado de los gentiles frente a la fe católica que se robustece en América con el nacimiento de santa Rosa.

En este punto de la discusión, conviene retrotraer las opiniones de los prologuistas de VSR, pues ellas acusan un marcado interés no solo por el conocimiento del género

¹³⁸ Este episodio ya ha sido comentado desde la perspectiva corográfica en el punto 2.3 del segundo capítulo de la presente tesis.

¹³⁹ Asimismo se le denomina amauta, secretario de los Índicos Anales (VI,63) y agorero (VI,65).

¹⁴⁰ Cabe mencionar que en el ya citado drama calderoniano *Idolatría* es una personificación que desempeña un papel fundamental en la historia, pues es quien revela a Huáscar el falso origen de su estirpe (146-148).

épico, sino también por el empleo de otros registros, como el de la Historia, ya que estos revelan las intenciones políticas del autor del poema. Ese es el caso del discurso histórico que oportunamente observara Miguel Núñez de Rojas en su “Censura” del poema. Cuando este nos dice que el Conde de la Granja teje con los hilos de la ficción una historia que tan solo busca hermostrar la verdad, señala que el autor comprende la historia en un sentido aristotelizante: en VSR, si seguimos el razonamiento del criollo Núñez de Rojas, la historia ya no es solo el recuento de lo sucedido, sino también la fabulación de lo posible¹⁴¹ (Aristóteles 51a36-52a11). Ciertamente, el poema del Conde de la Granja, sin apartarse de los modelos de la épica culta, propone, a partir de un hecho específico narrado en la Historia del Inca Garcilaso, la continuación del mismo y, en ese sentido, completa la historia dejada inconclusa por el autor de los Comentarios, al mismo tiempo que la interpreta en el sentido global que su poema propone como versión de los hechos¹⁴²: en VSR lo que era un relato aparentemente secundario de la Historia del Inca Garcilaso se ha convertido en una narración compleja que reflexiona sobre el peso de la Historia al mismo tiempo que complementa el relato hagiográfico. El Vilcaoma imaginado por Oviedo y Herrera, a su vez, responde a los tópicos narrativos de poemas como la Farsalia, Orlando furioso y La araucana, ya que se relaciona intertextualmente con los personajes de Ericto, Melissa y Fitón respectivamente. Sin embargo, como sostengo líneas arriba, la especificidad americana del poema revela, independientemente de sus intertextos épicos y dramáticos, las intenciones del autor. Hermosear la verdad, entonces, resulta ser en VSR una práctica de reescritura de la

¹⁴¹ Ya en el capítulo que Alonso López Pinciano dedica a la poesía heroica, al tratar sobre la verosimilitud de la epopeya se explica que no hay ninguna diferencia en que la narración del epos se base en hechos históricos, verdaderos o que sea pura ficción: la historia que cuenta Heliodoro en su Etiópicas y la de Aquiles Tacio en su Leucipa y Clitofonte son tan épicas como las de Homero y Virgilio (165).

¹⁴² En VSR VI,70 se hace explícita la intención del autor: Vilcaoma es un segundo Eneas (VI,70h) que consigue salvar las estatuas de los incas. Para ello se refugia en una de las cavernas del volcán Pichinche en Quito.

historia que fija una versión pretendidamente ortodoxa del pasado indígena respecto de su situación colonial. Si bien Vilcaoma narra a Yupangui (cantos VII y VIII) la historia de los incas a partir de la lectura de unos anales de lana (VII 86a) y, asimismo, reconoce toda la genealogía real de los incas (VII 90-97), no deja en ningún momento de entroncar dicho relato con el de la historia de la Conquista. Desde el enfrentamiento entre Huáscar y Atahualpa (VII, 100-102) hasta la llegada de Colón gracias al auspicio de los Reyes Católicos (VII, 104) la narración de Vilcaoma incorpora la presencia de los reyes de la Casa de Austria que culmina con Carlos II¹⁴³ y, posteriormente en el canto VIII, la conquista militar llevada a cabo por las huestes de Pizarro. Sin embargo, la lectura final que este hace de los hechos es negativa, ya que conlleva el reclamo por los derechos de la dinastía incaica. La última octava del canto VIII es elocuente al respecto:

Assi la succession de el Sol, divina
perdió al Imperio del Perú el derecho.

Dixo. Y desalentado se reclina,
falto de fuerzas, Bilcaoma a el lecho.

Al oír Yupangui tan fatal ruina,
el corazón se le cayó del pecho,
de la boca la voz yerta a el anciano,

y a mí también la pluma de la mano (VSR VIII, 126, mi subrayado).

La pérdida del derecho a la sucesión que se ratifica en VSR deja a los incas, por decirlo de una manera coloquial, fuera del juego de la historia colonial. Por ello, Lucifer envía a Traición a pactar con el último de los incas para, con su alianza, poder derrocar

¹⁴³ Conviene recordar que en la octava 89 del canto VII se adelanta que la profecía de Vilcaoma habrá de llegar hasta el año de 1700, en el que todavía vivía simbólicamente Carlos II en América. Sin embargo, la octava 111 de dicho canto nos sugiere que el autor del poema, para entonces, no solo había revisado y aumentado el poema que inició en la década de 1680, sino que, además, podía ya tener conocimiento del cambio dinástico que la muerte de Carlos II motivaría.

a esa mujer débil que no solo se resiste a sus engaños, sino que, además, amenaza con erradicar de la ciudad de Lima todo vestigio de idolatría y herejía.

3.2.2.2 Yupangui

Con el ambiguo nombre de Yupangui, Oviedo y Herrera elabora un personaje que parece ser el fruto de una suerte de combinatio hecha a partir de la ya mencionada comedia de Calderón de la Barca, La aurora en Copacabana, y los hechos narrados en la Historia del Inca Garcilaso de la Vega¹⁴⁴. En la ficción de VSR este es el último inca supérsite en los dominios del ahora virreinato del Perú, el mismo que se encuentra refugiado en el volcán Pichinche y es custodiado por Vilcaoma. Más interesante resulta, sobre todo, constatar que la elaboración de este personaje, como el de su custodio, no solo representa una lectura creativa y ortodoxa de la historia de las crónicas, sino que acusa un marcado matiz calderoniano que podría reflejar el cuidado con el que el autor meditó su interpretación política.

En la didascalia del canto VI, Yupangui es descrito como “preso a un peñol bronco” y, además, se nos explica que este representa una “rama infeliz del real peruano tronco”. Luego, en la octava 58 del mismo canto se confirma que este es un “bello joven a un peñasco atado” (VSR VI,58c) y, en la octava siguiente, se cierra la interpretación que sobre él se teje:

Bien muestra su inocencia el traje rudo,

que en blanca piel, al pecho semejante

viste, dexando aquel candor desnudo,

¹⁴⁴ Asimismo, conviene recordar la fuente a partir de la cual obtuvo el mismo Calderón de la Barca su fábula: se trata de la Historia de Ramos Gavilán que ya mencioné al momento de comentar la etimología del nombre de Vilcaoma. Yupangui es en ese caso el nombre del indio que, como en el drama de Calderón, talla el bulto de la Virgen que se adora en el Santuario. Para más detalles sobre la relación intertextual entre ambas obras debe consultarse el estudio de José Antonio Rodríguez Garrido (2007: 275-295).

que oculto da de sí bruto diamante:

si cometer algún delito pudo,

fue, hurtar la luz celeste en su semblante,

y trayendola al mundo por tropheo,

culpa y pena pagar de Prometheo (VSR VI, 59, mi subrayado).

Como ya lo había adelantado, existe una probabilidad de que el personaje de Yupangui de VSR haya surgido de una combinatio del personaje homónimo y del joven inca que Idolatría le presenta en sueños a Huáscar en la Aurora de Calderón (Jornada I, vv. 1226 – 1330). Casi al final de la primera jornada, el personaje de Idolatría se presenta sigilosamente ante el inca Huáscar y, previa mutación que señala un monte con peñascos (como el escenario descrito en VSR), inicia un sugerente diálogo. Idolatría mostrará, mediante una visión onírica, al joven inca que su origen divino y solar es fruto de un engaño, que es una falsa revelación. Otra indicación escénica nos muestra cómo se abre un peñasco que deja al descubierto a un joven vestido de pieles y recostado sobre una piedra que dice:

¿Cuándo, padre, será el día

que de aqueste obscuro centro

me saques a ver la luz?

Si ya bien sabidas tengo

tus lecciones; si ya cuanto

me has instruido lo aprendo

tan a satisfacción tuya,

que te has admirado, viendo

que el entendimiento tuyo

trasladé a mi entendimiento,

¿qué aguardas para ver que llegue

a verme en el tronco excelso

que me has prometido?

...

Ven, pues, ven a que segunda

vez nazca de duro seno

de aquesta roca... (La aurora en Copacabana XYZ)

Posteriormente, el mismo joven afligido que reclama su lugar en el trono excelso aparecerá, en la misma ilusión que Idolatría le depara a Huáscar, resplandeciente por lo alto del peñasco causando el asombro de los indios ahí congregados. Entonces, Idolatría le revela a Huáscar que su supuesto origen divino, en realidad, es obra de su engaño y de la alianza que esta hizo con su antepasado Manco Capac. El drama calderoniano, que circuló en Lima durante la segunda mitad del siglo XVII (Rodríguez Garrido “Guerra y orden colonial” XYZ), brinda el sustrato necesario para que el Conde de la Granja complementa efectivamente la ampliación que hace de la leyenda santarosina. Ya en La aurora en copacabana podemos reconocer el aspecto negativo de lo que VSR propone como una virtud principal de Rosa de Lima: la discretio spirituum. El inca Huáscar del drama es incapaz de distinguir el engaño que Idolatría le presenta como un sueño. Un procedimiento similar es reconocible en el canto VII del poema:

Salen por la voràz roca garganta

de Pichinche, à su cerro tenebroso:

pisa el ayre Luzbèl con muda planta,

y à la cueva se cala silencioso:

vè al Joven, y al Anciano, que quebranta
vno, y otro el afàn en el reposo;
y falseandole al sueño las prisiones,
sus especies les grava en ilusiones (VSR VII, 38).

Lucifer ingresa a la caverna volcánica en la que Yupanqui, al cuidado de Vilcaoma, ha permanecido reservado por la industria demoniaca (VSR VII, 39 a-c). Ellos, liberados por el Maligno, tendrán que restaurar la Indiana Monarchia (VSR VII, 39 e) y, por eso, libera al joven inca de sus prisiones, como detalla en la octava 40 del mismo canto. Entre las octavas 42 y 44, Lucifer configura el escenario geopolítico que habría de servir de arena para su guerra contra la santidad de Lima y su principal heroína, Rosa. Una vez que la supuesta soberanía de Yupanqui haya sido propagada por los Reinos Peruanos (VSR VII, 42 a-b), la Traición, su aliada, moverá sublevaciones desde la tierrafirme hasta los Araucanos (VSR VII, 42 e-f). Asimismo, Holanda, Mauricio e Inglaterra (VSR VII, 43 a-d) habrían de formar parte de la conjura contra Lima, para el establecimiento del nuevo orden. Ambos, Vilcaoma y Yupanqui, despertarían luego de la visión habiéndola tomado por cierta. Se marca ya en este punto una interesante diferencia respecto del argumento de la comedia de Calderón: en La aurora en Copacabana se demuestra el origen ilegítimo de los incas, mas en VSR lo ilegítimo no es su realeza, sino la sublevación tramada para su restauración. Es así como Vilcaoma, un personaje imaginado por Oviedo y Herrera en atención de las convenciones literarias del sueño, decide revelarle a Yupanqui su historia hasta entonces oculta, debido a que la misma narración de la visión luciferina ha promovido la acción del develamiento. Luego de invocar al Sol y a las estatuas de sus antepasados (VSR VII,

64-65) reconstruye los hechos de su pasado reciente y aviva la necesidad de redimir su situación marginal:

... vè (dize Bilcaòma) à nuestra gente,
aunque oprimida està de Castellanos:
dile, como Yupangui es descendiente
de los invictos Ingas soberanos,
en quien el Sol cifrado en su presencia,
buelve à sacar à luz su descendencia (VSR VII, 74 c-h, mi
subrayado)

Sin embargo, el optimismo con el que Vilcaoma llama a los incas invictos soberanos habría de rectificarse con el posterior y considerable resumen que hace de la historia de la conquista del Perú: todo el final del canto VII (desde la octava 90 hasta la 112) y el canto VIII en su integridad están dedicados a dicha tarea. Para los fines de nuestra investigación debemos enfatizar no el relato que el Conde de la Granja hace de dicho momento de la historia del Perú, sino, sobre todo, la presencia que imagina del Demonio en su versión de la historia incaica, a partir de su reinterpretación de los hechos narrados en la Segunda parte de los Comentarios Reales del Inca Garcilaso de la Vega. El inca Yupanqui se perfila como un estereotipo del idólatra que, inclusive a sabiendas del engaño, opta por vivir en las sombras de la mentira diabólica. Oviedo y Herrera introdujo este episodio de apariencia histórica en VSR para reafirmar su postura respecto de la supremacía cognocitiva de los criollos, de los que Rosa es parte del todo. Ni Vilcaoma ni Yupanqui son capaces de reconocer a Lucifer ni a sus secuaces. Por ello, el Conde de la Granja vincula a ambos personajes con la alegoría de Traición, pues la supuesta rebelión que se llevaría a cabo (la misma que se frustra en las octavas 99 y 100

del canto XI) es entendida como un acto de insubordinación respecto de los nuevos señores, cuya victoria estuvo siempre asegurada por la defensa de la fe en Cristo. Debemos, pues, comprender el episodio en cuestión como una suerte de exemplum mediante el cual Oviedo y Herrera ilustra la dimensión teopolítica desde la que se debe comprender el pasado prehispánico: como un ámbito demoníaco en el que los hombres vivían al margen de la Verdad revelada. Rosa de Lima, en cambio, pudo sortear todas las visiones que Lucifer le deparó sin ceder un instante. Su hagiografía, al fin de cuentas, constituye la verdadera historia que debe ser contada como fundamento del Orbe Hispánico que saluda el nuevo siglo XVIII, en el que la idolatría ya no tiene cabida, pues incluso el relato que el Inca Garcilaso había dejado pendiente ha sido en VSR sepultado¹⁴⁵. El poema épico del Conde de la Granja culminó el proyecto iniciado por Fr. Antonio de Lorea en su Historia: la historia de la fundación de Lima, como sede virreinal, pudo por fin extraer de su relato la presencia de la maleza idolátrica. Los incas, como se presentan en el texto épico, quedan recluido al ámbito de lo literario, de lo fantasmático, del mito en un sentido primitivo.

3.3 El Dragón de los mares y el enemigo holandés: defensa de la Eucaristía y lucha contra la herejía

El relato de Vilcaoma y Yupanqui sirvió a Luis Antonio de Oviedo y Herrera para justificar, como lo he señalado, la capacidad de los criollos (representados en Rosa) para distinguir las falsas revelaciones de las verdaderas. En el caso de los relatos de piratas que se incorporan en la narración de su poema, nos encontramos ante un escenario similar. Sin embargo, la presencia de estos agentes de la herejía habrá de

¹⁴⁵ En la octava 100 del canto XI, se narra cómo Yupanqui, al ver que Traición y sus tropas se repliegan ante la inminencia de la armada de españoles “al Marañoñ èl, y otros fugitivos/ se retiraron à enterrarse vivos (g-h).

servirle, además, para reinterpretar un episodio crucial de la hagiografía santarrosina: el de la defensa que esta hace de la Sagrada Forma ante la inminente rapiña sacrílega de las huestes de estraperlistas, defensa que, por lo demás, otorga en VSR una dimensión teopolítica más que relevante al desposorio místico como legitimación del nuevo orden imperial.

En este punto, a diferencia del relato de Vilcaoma y Yupanqui, Oviedo y Herrera reelabora material narrativo extraído de la leyenda santarrosina. La presencia de piratas en su hagiografía se encuentra sobre todo en la Vita de Leonardo Hansen, como ejemplo de su devoción al Santísimo Sacramento (Vida admirable XXIII). Ahí, el dominico relata cómo le llegó a Rosa la oportunidad para demostrar su amor hacia el Divino Esposo:

No tardó mucho en llegar la ocasión. Descubrióse en la playa del Mar Pacífico, cerca de Lima, una gruesa armada de holandeses el año de 1615, por el mes de julio; poniendo en cuidado y temor las costas marítimas del Perú, por ser inopinada su hostilidad y por no estar bien prevenidas para defenderse. En todas partes sonaba el estruendo formidable de tocar al arma, y en el interín el clero secular y regular se ocupaba en hacer públicas rogativas, sacando al Santísimo Sacramento, para que se empleasen en rogar a Dios les librase del peligro los que no podían manejar las armas (Vida admirable XIII, 277-278, mi subrayado).

Hansen, sin duda alguna, se refiere a la expedición de George Spilbergen de 1615, la cual destruyó casi en su totalidad a la Armada Virreinal de Cañete y consiguió avanzar hasta el puerto del Callao (Flores Guzmán 41-42 y Rodríguez Crespo 278-

291). La hagiografía tan solo señala aquello que para su propósito es relevante de dicho acontecimiento histórico: como podemos leer en el fragmento arriba citado, los entonces habitantes de Lima fueron presas del pánico ante la inminencia de una invasión. Como bien ha reseñado Ramiro Flores Guzmán, “el pirata -para los españoles y criollos del siglo XVII- representaba la forma más concreta y brutal de irrupción de la figura del otro... en la vida cotidiana y en el universo mental de la sociedad colonial” (33). Su condición herética lo volvía capaz, en el imaginario colectivo, de los crímenes más atroces: el robo sacrílego de la Sagrada Forma, ciertamente, era uno de ellos. Hansen, sin embargo, nos narra como un cuerpo de religiosos ostentaba la Custodia para fomentar un ruego plural que los pusiera a mansalva. Rosa, según relata Hansen, temía tan solo por las vejaciones que los herejes podrían procurarle al Santísimo Sacramento (Vida admirable XXIII, 278). Ella, dispuesta a dar su vida, se dirigió en defensa de la Custodia:

Yo rogaré (dice Rosa) a los herejes que no me quiten de un golpe la vida, sino que poco a poco me vayan desmembrando y me vayan haciendo menudos pedazos y dividiendo cada miembro en pequeñas partículas, con el fin de que todo el tiempo que en esto se ocuparen se detengan en ejecutar las injurias, que temo ¡ay de mí! han de hacer después a mi dulce Esposo” (Vida admirable XXIII, 279).

Rosa, al demostrar tal desapego de su vida terrenal, promueve en Hansen una serie de epítetos que, al fin de cuentas, podremos encontrar reflejados en las estrategias narrativas de VSR: la llama amazona valiente y, sobre todo, verdadera guerrera de Cristo (Vida admirable XXIII, 280). No obstante la evidente cosagración que de Rosa de Lima se lleva a cabo en su hagiografía oficial, el Conde de la Granja opta por dilatar dicho relato con la interpolación de una historia de piratas que, por lo demás, no es en

nada ajena al universo ficcional de la épica hispánica. Su amplificación, además, supo recoger un aspecto esencial que de la presencia del Demonio se consigna en La Dragonte de Lope de Vega y, al mismo tiempo, resaltar la dicotomía que separa a Rosa de sujetos como el idólatra y el hereje, aquellos otros que no encajan en los moldes de la ortodoxia colonial americana.

3.3.1. Contexto colonial de la épica culta y el ciclo de piratas

Para llevar a cabo su cometido, el Conde de la Granja legitima su lectura política de la leyenda santarrosina dentro de los modelos de la épica culta de raigambre hispánica y, más aún, colonial. Rosa al convertirse, en un primer nivel, en una verdadera guerrera de Cristo genera una expectativa más que legítima en dicho género narrativo: necesita, pues, para recrear un ciclo épico la presencia de al menos un enemigo. En ese sentido, la presencia de Lucifer a lo largo del poema es bastante elocuente. Los prologuistas de VSR, sobre todo Fernando Carrillo de Córdova en su “Juicio del poema”, intuyeron que los personajes alegóricos de Ambición y Traición, ambos secuaces del Maligno, resultaban de especial importancia para el relato épico. Sin embargo, hasta la fecha se han subestimado las narraciones secundarias que estos personajes promueven, acaso porque parecen ser caprichosas digresiones de la vida sagrada que nos revela su cantor.

VSR apuesta por una narración épica en la que sus actores desempeñan funciones alegóricas que preservan el accionar político del Imperio y, al mismo tiempo, lo actualizan desde su especificidad americana. Así, una lectura alegórica del poema en cuestión nos revela una serie de asociaciones aparentemente convencionales y no por ello ineficaces: Rosa de Lima, como lo hemos explicado en el segundo capítulo de la tesis, es un microcosmos que encarna a la corte de Lima (en tanto urbs y civitas) y, por

extensión, resume en sí misma los valores católicos y heroicos que dan sentido a la teopolítica de la Casa de Austria. En ese mismo marco político, el poema propone una visión antagónica de aquellos grupos humanos que vulneran dicho aparato ideológico, en consonancia que estudiosos como Richard Kagan han entendido como una de las respuestas típicas de la visión comunicétrica que puede promover el pensamiento corográfico. Así, todo el poema desarrolla una visión providencialista de la historia virreinal que se debate, de manera mucho más próxima a sus lectores de época, desde las convenciones narrativas propias de la épica culta: el pirata –al igual que indio idólatra- debía ser derrotado y castigado por hereje.

Desde luego, el tema de la piratería representa en el corpus de la épica culta hispánica una subespecie propia. El Arauco domado del licenciado Pedro de Oña (Lima, 1596) delineó para fines del siglo XVI las pautas de lo que habría de convertirse en un ciclo de piratas propio de la épica culta hispánica de raigambre colonial. Dicho poema, además, como lo confirma Antonio Sánchez Jiménez (“Introducción” 28-40), se perfila como decisivo intertexto de La Dragontea de Félix Lope de Vega (Valencia, 1598), poema en el que se narran las ilícitas peripecias principalmente de Francis Drake y, colateralmente, de Richard Hawkins. El poema lopesco, por su parte, habría de consagrar dicho tópico surgido en el contexto americano en la misma sede imperial, por lo que la difusión del mismo habría de iniciarse efectivamente a lo largo del siglo XVII.

Asimismo, podemos incluir en dicho repertorio el poema de transmisión manuscrita, citado a lo largo de toda nuestra investigación, Armas antárticas de Juan de Miramontes Zuázola (circa 1609), en el que los dos anteriores ya mencionados dialogan de manera productiva. Así, VSR, interesante epígono de este ciclo épico, configura para fines del siglo XVII, una renovada versión de la vida de santa Rosa de Lima, en la que se propone una estrecha relación alegórica entre su biografía sagrada y la

correspondiente historia del virreinato de Lima, acaso como lo ideó en 1671 el mismo Fr. Antonio de Lorea en su comentada Historia. El poema del Conde de la Granja demuestra plena conciencia de sus intertextos precedentes y, además, impone sobre dicha subespecie narrativa una lectura providencialista de la historia virreinal limeña que constituye una versión de facto del deber ser del espacio americano en la dimensión imperial hispánica. No obstante, resta todavía exponer brevemente algunas consideraciones sobre la dimensión política del estereotipo del pirata.

Siguiendo nuestra pesquisa sobre el ciclo de piratas en la épica hispánica, cabe recordar que Lope de Vega, en La Dragontea¹⁴⁶, propone una suerte de sinécdoque alegórica que permite, de manera bastante efectista, distinguir los grupos católicos de aquellos heréticos o idólatras, mediante la posesión de cualidades intelectuales. En el canto I aparecen unas personificaciones femeninas de la Providencia y la Codicia. La primera de ellas se lamenta por la presencia de los corsarios, moros y herejes que vulneran la salud de España, Italia y, desde luego, las Indias Occidentales¹⁴⁷. Por su parte, la Codicia aparece ante Francis Drake en sueños para animarlo en la realización de sus perjudiciales empresas en contra del Imperio Hispánico. Esta, para enfatizar sus

¹⁴⁶ Hay que mencionar que con La Dragontea de Félix Lope de Vega (impresa en 1598 en Valencia por Pedro Patricio Mey) se consagra en la épica imperial hispánica un ciclo de piratería que subraya la polarización dogmática que sustentó la ideología monárquica de los Austrias: mientras que el pueblo español es el elegido para la defensa y propagación de la fe católica, los ingleses (junto con los holandeses) son la personificación de la herejía y, en su función de piratas, los enemigos del erario de la corona. El poema de Lope de Vega, como ya hemos señalado, consagra las estrategias narrativas que Pedro de Oña había ya arriesgado en su Arauco domado (1596) y al mismo tiempo representa la consagración del tópico de piratas dentro del universo textual de la Península. Sobre la relevancia del contexto histórico de la gesta del poema de Lope y su relación con el de Oña véase la introducción de la reciente edición del mismo preparada por Antonio Sánchez Jiménez (28-45).

¹⁴⁷ La personificación de la Providencia divina, en su llanto, aparece acompañada de tres doncellas que representan respectivamente los territorios del Imperio. Así, como España e Italia, América es descrita en una octava real:

Con algodones de diversas tintas
vestida se mostraba la tercera
de plumas varias, de color distintas,
como si el Fénix de Arabia fuera,
perlas y piedras en diversas cintas,
y por tocado una dorada esfera,
que con la línea equinoccial mostraba
que un antípoda rico la habitaba (La Dragontea I, 10).

rasgos nocivos, es descrita como una fiera milenaria de la mitología de los gentiles: si bien tiene un rostro bello (aquello que se ve en primera instancia), oculta tras sus cabellos un cuerpo flaco y monstruoso. Es una especie de Cerbero, Quimera y esfinge (La Dragontea I, 12). Se presenta, pues, como un signo maligno de los primeros tiempos que viene ahora a falsear la realidad y las verdades históricas del Imperio:

Con el cáliz dorado babilonio,
que puso en otras manos Hieremías,
y la corona misma del demonio
que el dormido Efraím daba Isaías:
para dar de quien era testimonio,
y animarle con falsas profecías,
quiso en el alma del Dragón Francisco
infundir por sus ojos basilisco.

No le contó del gran Filipo Augusto
los pensamientos altos y profundos,
ni que por armas obediencia y gusto,
es legítimo dueño de dos mundos.

No le dijo que ya temer es justo
un Tercero y Segundo sin segundos
y que miraba al sol recién nacido
el águila de Carlos en el nido (La Dragontea I, 13-14, mi
subrayado).

Drake es incapaz de distinguir entre las mentiras que Codicia le transmite mediante sueños y las verdades de la historia del Imperio Hispánico al que pretende atender. Su ignorancia de los procesos históricos, en esa medida, se convierte en una falta contra la fe, pues la Codicia es una personificación del Demonio que ha conseguido tentarlo. Luego, en el canto II, convencido de la interpretación de su sueño (de ahí la analogía paradigmática entre pirata y hereje, es decir, la incapacidad para interpretar correctamente las Escrituras o confundir sus significados) acude a la reina Isabel II para solicitarle apoyo en su empresa. El proyecto, pues, de la conquista inglesa de la riqueza americana queda trazado. Lope de Vega lo resume magistralmente en una octava:

¿Dormir ocioso tengo, y ver en sueños
que me ofrecen las Indias su tesoro,
 y que me niegas tú los mismos leños
 que te suelo volver cargados de oro?
 ¿Y tan alegres sus cobardes dueños,
 que contra mi opinión y tu decoro
pase la flota de la India a España,
 que apenas un soldado la acompaña? (La Dragontea II, 15, mi
 subrayado)¹⁴⁸

Esta versión alegórica de las disputas marítimas por el comercio americano entre España e Inglaterra quedó establecida en la ficción propuesta por Lope de Vega; la cual

¹⁴⁸ Esta octava se puede, además, confrontar con los últimos cuatro versos de la octava 203 del canto III de Armas antárticas:

Con esto discurrió y por su balance
 halló que si las costas piruleras
 del Mar del Sur pasase, su ganancia
 sería de grandísima importancia.

sería asimilada tempranamente por Juan de Miramontes Zuázola en su poema Armas antárticas. Paul Firbas, una vez más, ha sugerido ya en el estudio preliminar de su edición del antedicho poema la relevancia del fenómeno en cuestión; así cuando comenta acertadamente que

la aparición del pirata en Lima tiene una valoración doble: por un lado, posee un sentido de pérdida de la cerrazón y aislamiento geográfico del Perú colonial, y se estructura como una caída del estado de paz después de la conquista y guerras civiles; por otro, como se ha sugerido, la llegada del pirata inicia un nuevo período en el cual la colonia ingresa en el circuito de las guerras europeas, y da así origen a la renovación de las armas y a un nuevo ciclo épico (Firbas “Una lectura: los héroes en el mapa colonial” 86, mi subrayado).

No cabe duda de que el pirata, en tanto personaje narrativo, viene a configurar en la ficción épica un elemento importante de la historia colonial: el de su dimensión propiamente antártica o, si se prefiere, transatlántica en la medida de que el suelo americano se concibe ya como parte de un mundo descubierto por la cosmografía que interactúa entre sí a través de complejas redes comerciales. Lope de Vega, siguiendo las primicias de Oña, había elaborado tempranamente para fines del XVI una narración épica en la que el mundo anglosajón se perfilaba como un centro de poder capaz de desestabilizar la economía imperial hispánica que, cada vez más, sustentaba su hegemonía con la opulencia del Nuevo Mundo. La codicia de los piratas, en ese sentido, se presenta como un vicio que altera el juicio de los herejes en desmedro del capital

hispanico y, por ello, como lo habría de subrayar puntualmente Miramontes Zuázola, las armas americanas deberían alisarse para un nuevo enfrentamiento¹⁴⁹.

En el caso de VSR, dicha dimensión antártica de la rivalidad entre el Orbe Hispanico y las potencias protestantes se explica de mejor manera a través de específicos parámetros religiosos. Ciertamente, la alegoría planteada en La Dragontea se mantiene como se había asimilado ya en Armas antárticas; sin embargo, el poema de Oviedo y Herrera parece atender de manera más vehemente un aspecto esbozado por Lope de Vega; el cual habría de servir para explicar de manera mucho más compleja la dimensión sagrada del enfrentamiento entre naciones: la incapacidad de Drake para distinguir las mentiras de la Codicia como tales se presenta en VSR como un aspecto fundamental de la superioridad de santa Rosa y, por extensión, de los pobladores americanos.

En el canto X de VSR, el Conde de la Granja hace evidente la relación intertextual que su obra guarda con La Dragontea de Lope de Vega. Luzbel, mediante su secuaz Ambición, consigue atraer hacia sus propósitos a dos de los piratas más célebres de la historia: Francis Drake (el Draque) y Richard Hawkins (Ricardo de Inglaterra).

¹⁴⁹ Planteo aquí la necesidad de relacionar un texto inédito y hológrafo de Luis Antonio de Oviedo y Herrera con VSR: se trata de su Parecer que se encuentra dentro del Expediente sobre fortificación de la ciudad de Lima, con planos de sus obras (1680-1688), y cartas sobre construcción de un muelle en el Callao (1693) (AGI Lima 299), fechado el 1 de noviembre de 1683. Consultado en calidad de general y experto soldado, Oviedo y Herrera responde al virrey Duque de la Palata sobre la necesidad de amurallar la ciudad de Lima, al mismo tiempo que se refuerce su Armada y se dispongan custodios debidamente entrenados en el arte de la guerra para que sirvan de vigías inclusive por las noches (Fols. 3r y 3v). Este documento, jamás estudiado hasta el momento, demuestra que Oviedo y Herrera no solo era un ciudadano plenamente consciente de los peligros ultramarinos a los que estaba expuesta la poco custodiada capital virreinal, sino que, además, se había pronunciado al respecto ante la más alta instancia de la misma. Que incluya, pues, en VSR un relato sobre el temor que desataba en Lima la inminencia de ataques (aunque frustrados) piratas, nos hace pensar que estaba componiendo el poema en función de temas de interés colectivo que influyeron, acaso, en su revisión de los intertextos poéticos e históricos que debía consultar para su poema.

Para esa época, Oviedo y Herrera no solo se encontraba en Lima (ya en 1680 había solicitado su juicio de residencia como corregidor que fue de Potosí, AGI Escribanía 865 C.D.), sino que, además, había transcurrido ya la década de 1670, en la que hubo diversos intentos de bucaneros y filibusteros (Flores Guzmán “El enemigo frente a las costas” 43-44). Si nuestra hipótesis es cierta, según la cual Oviedo y Herrera tenía ya una versión manuscrita de VSR en el primer lustro de la década de 1680, no debería sorprendernos la vecindad de la fecha del dicho Parecer. Se encontraba, pues, en el mismo horizonte respecto de sus propósitos para el resguardo de la sede virreinal.

Dicho canto ya ha sido aquí discutido porque en él Oviedo y Herrera colocó entre las octavas 4 y 14 el relato de las tentaciones frustradas mediante las cuales Lucifer trató de someter a Rosa. En la octava 15, este busca a sus esbirros, Ambición y Traición, para que lo ayuden a renovar el esfuerzo de sus oscuras añagazas. Ambición, entonces, realiza un vuelo fabuloso que pone al descubierto la geografía trasatlántica sugerida en el poema: realiza un recorrido que la lleva de Lima a Cartagena (VSR X, 16 f-h), luego hasta las islas de Barlovento, los golfos de Las Damas y Canarias (VSR X, 17 e-f) para pasar por Francia (VSR X, 18) y llegar finalmente a Inglaterra (VSR X, 19). Así, en la octava 20 vemos cómo Ambición toma la forma de Ana Bolena para aparecerse ante su hija con Enrique VIII, la reina Isabel I. Ya en sueños, le habla a la Reina mediante una visión para instarla a que retome sus bríos para poner fin a la corona del entonces rey de España, Felipe II. No obstante nos interesa, sobre todo, la mención que el fantasma de Ambición hace del Orbe colonial:

Mal pudiera de España la grandeza
resistir tantos enemigos fieros,
à no poseer la Antártica riqueza,
que dà el temple, y el filo à sus azeros:
siendo otra superior naturaleza,
que produce baxeles, y guerreros:
victorias compra, y sin falencia alguna
trae, sirviendo a su sueldo, la fortuna (VSR X 26, mi subrayado).

A diferencia de Lope de Vega, quien en La Dragontea muestra cómo Codicia convence a Draque para que tome las costas de Panamá (I, 42-78 y II, 1), el Conde de la Granja opta por robustecer la dimensión teopolítica de su poema al introducir no ya al

pirata guerrero, sino a la misma Reina de la potencia enemiga, aquella que buscaría por todos los medios desangrar al Imperio Hispano (VSR X 30, 1). Isabel I, para fines del XVI, había promovido numerosas escuadras que vulnerasen la economía marítima de la Corona de Castilla (Lucena Samoral Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América 17-49). VSR, siguiendo la firme ortodoxia colonial que hemos discutido, justifica, una vez más, la política expansionista del otro ajeno a los dominios del Rey Cristiano, como fruto del mal, del engaño de Lucifer. Ciertamente, la figura del pirata hereje en el poema viene a subrayar en última instancia el nuevo horizonte imperial que se gestó a lo largo del siglo XVII y que en sus últimas décadas un español afincado en América, como Oviedo y Herrera, pretende justificar desde una perspectiva providencialista que se narra a partir de una leyenda hagiográfica en tono épico. El hereje, pues, a diferencia del idólatra, conoce la Verdad revelada; sin embargo, por ser un intérprete defectuoso de la misma, es vinculado con el Demonio y, así, queda marginado del Orbe Imperial Hispánico y de sus riquezas ultramarinas.

Como lo mencioné al inicio del presente apartado, el Conde de la Granja al momento de interpolar su ficción pirática en el argumento de la leyenda santarrosina tuvo en mente tanto los referentes de la épica hispánica colonial como los propios de la hagiografía. De esta última, sobre todo, tomaría el argumento que consolidaría a plenitud la inserción de una visión teopolítica de la historia americana en relación con las potencias protestantes: se trata del celo con que Rosa procuró la salud de la Sagrada Forma, símbolo máximo de la Casa de Austria.

3.3.2 Pietas Austriaca: la defensa de la Eucaristía y la teopolítica imperial hispánica

En el emblema IX, titulado “Religionis præmium” (privilegio de la Religión), del libro Emblemata centum regio politica (véase ilustración 22) , publicado en Madrid en 1653, leemos los siguientes versos de su autor, Juan de Solórzano y Pereira que citamos por la traducción de Matheu y Sanz de 1658:

Cuando de incultas selvas, la maleza
en caballo brioso fatigaba,
cazando de Austria la mayor alteza,
vio que a pie por el campo caminaba,
un sacerdote, que el Panal Divino
del Sacramento Celestial llevaba
Logra con devoción tanto destino,
desmonta del caballo que le ofrece,
y siguiendo con afecto peregrino,
el sacerdote admira y engrandece
tanta humildad, y sobrio profetiza
prole real, que augusta permanece.
Que a quien Dios celebra y solemniza
con debido culto, se asegura
clara la sucesión que sin fin dura (Emblemata centum regio politica 49).

Religionis Præmium.

EMBLEMA IX.



*Cum Dux Austriacus tesqua veredo
Venator premeret, fortè Sacerdos
Gestans Ambrosiam Corporis Almi,
Per campos properans, & pedesibat.
Descendit, comitatur pede supplex,
Cui prolem celebrem Mysta profatur.
Supremo Domino, sôlvite Cultum;
Crescet innumere Clara Propago.*

Ilustración 22: Emblema IX, “Religionis præmium”, Emblemata centum regio politica (Madrid, 1653).

Así, la leyenda del conde Rodolfo de Austria, plasmada en la emblemática, como paradigma de legitimación divina del poder temporal, había ya consolidado para el siglo XVII la leyenda de la pietas Austriaca, hecho por el cual podemos hablar de una teopolítica imperial hispánica que orienta la interpretación y decodificación política de la producción simbólica y literaria¹⁵⁰. Dicho relato, pues, con el pasar de los años habría de fortalecer el culto a la Sagrada Forma y, por lo tanto, desplegar una red de significaciones simbólicas sobre las implicancias políticas de su defensa. Dicho motivo iconográfico habría de evolucionar para dar paso a la creación de una verdadera mitología imperial, cuya explicación o hermenéutica, es decir, su mitografía, habría de plasmar un sentido providencialista a la historia reciente. Así, el águila bicéfala de la Casa de Austria (véase ilustración 23) pronto aparecería como la materialización de la lucha contra la herejía de los reinos protestantes, al mismo tiempo que se insertaba en el marco de la Historia de la Salvación, siempre asociada al versículo 13 del Salmo 90: “pisarás sobre el león y la víbora, hollarás al leoncillo y al dragón”. Dicho motivo, si bien evoluciona en diversas versiones (véase ilustración 24), recrea siempre la batalla cosmogónica que impone la figura mayestática del águila o el león a la del dragón o la serpiente, símbolo este del Demonio y sus aliados en el mundo. Inclusive dicho planteamiento teopolítico de la historia imperial hispánica puede apreciarse desde los mismos elementos paratextuales de La Dragontea de Lope de Vega, en su rara edición valenciana de 1598, (véase ilustración 25), en los que la cita del Salmo 90 se plasma junto con un motivo iconológico elocuente: el águila somete desde el cielo a un dragón repelido desde su condición rastrera.

¹⁵⁰ Véase la interpretación que de la misma leyenda hace Ramón Mujica (Rosa limensis 204-206).



**Ilustración 23: Grabado de Guerra entre Fernando Segundo emperador romano y Gustavo Adolfo rey de Suecia de Fadrique Moles (Madrid 1637)
(Mujica Pinilla Rosa limensis 201)**



Ilustración 24: Grabado de Guerra entre Fernando Segundo emperador romano y Gustavo Adolfo rey e Suecia de Fadrique Moles (Madrid 1637)

El Orbe Imperial Hispánico era representado en el marco cosmogónico que fusionó la visión ptolemaica del universo con una alegoría política de indole providencialista (véase Vélez “Santa Rosa de Lima y la simbología sacroimperial” 359).



Ilustración 25: Portada de la edición valenciana de 1598 de La Dragontea, reproducida en la edición del mismo poema por Antonio Sánchez (114)

Por otra parte, ya cuando se ha iniciado el relato del viaje de Aquines (Richard Hawkins), el Conde de la Granja introduce en el recuento de una tormenta la figura de un tópico tomado de Os Lusíadas (VI, 27-36) que sirve de amplificación para sus fines: mostrar al demonio en diversas metamorfosis que consiguen, a fin de cuentas, corroborar la incapacidad de los herejes para reconocer el engaño. Se trata de la mención del monstruo marino Glauco, que no es otra cosa que una nueva forma adoptada por Ambición para inspirar falsas esperanzas en los heréticos corazones de los navegantes. Este le dice que entre al Imperio Peruano (VSR X, 76e) para luego llevar a cabo su cometido:

Dueño te puedo hacer del Occidente,
que dominan los fuertes castellanos:
con tus fuerzas, haré a las tuyas frente,
y pondré sus riquezas en tus manos:
Sígueme. Y sumergido de repente
en el cristal formó círculos vanos;
abriendo, al irse a pique, tan gran hueco,
que en muchas horas le dejó el mar seco (VSR X, 80, mi subrayado).

El breve guiño intertextual con Os Lusíadas, una vez más, nos confirma que Oviedo y Herrera fue un atento lector del género épico, pues busca variadas posibilidades que le otorguen verosimilitud genérica a su poema. La mención del monstruo marino, por una parte, retrotrae en el lector especializado el universo fabuloso de Camões, por otra, actualiza un episodio de la épica culta en función de una estrategia tomada de La Dragontea para vincular estrechamente el estereotipo del pirata con la categoría del hereje.

Posteriormente, los relatos de la batalla de don Beltrán de Castro que libró contra Aquines, (Sánchez Jiménez “Introducción” 51-55), en VSR quedan enmarcados dentro de la visión teopolítica del Imperio y, desde ahí, propone el autor su visión de la historia virreinal de Lima. Al pirata holandés se le promete la posesión de las riquezas americanas del Imperio, así como su dominio político, en desmedro de la Corona española. Sin embargo, la superioridad espiritual de Rosa, quien no cede ante las falsas visiones, como los luteranos, consagra sus virtudes, sobre todo, en la defensa que hace de la Sagrada Forma, acción -que como expliqué líneas arriba- se encuentra descrita en su leyenda hagiográfica.

Sin embargo, VSR incorpora en el relato santarrosino un episodio novedoso que subraya la dimensión americana de la defensa eucarística. En el canto XII, se describe una de las acciones públicas de la santa como respuesta a la alarma dada por la inminencia del ataque de los piratas:

Sale a quietar su gente, que a clamores
la invoca contra el pérfido enemigo:
No temais (dize) estraños invasores,
los propios sí, que trae el horror consigo:
nuestros pecados ejecutores
son, que en sus manos ponen el castigo;
mas Dios con tal piedad se ha en las ofensas,
que libra en un pequé nuestras defensas.

Hazed, pues es tan fácil el reparo,
lo que por todos, y por Dios debemos,
que para que ocurramos a su amparo

lleva el riesgo a los últimos extremos:

nunca podeis temer su desamparo,

como nuestros delitos enmendemos;

ni su deidad permitirá el insulto,

porque en nosotros mira por su culto (VSR XII, 4-5, mi subrayado).

El efecto de su discurso, pues, genera una reacción positiva en la población limeña:

A los propios, y estraños que atraía,

como a asylo el rebato a su presencia,

con la voz, y el exemplo persuadía,

hiciesen de sus culpas penitencia:

templando en la catholica armería

los arneses a prueba de violencia

propria, y que triumphante de lutheranos,

si empuñan antes contra sí las manos (VSR XII, 6, mi subrayado).

Era ROSA la única esperanza

de Lima, en sus conflictos, y temores,

tanto en justo solo se afianza,

que es capaz de temprarle, a Dios rigores (VSR XII, 9a-d).

Habiendo Rosa arengado a los ciudadanos limeños para que mediante su Fe ponderen las fuerzas físicas necesarias para repeler el ataque, es calificada por el narrador como la única esperanza de Lima. Por ello, no es raro encontrar en el mismo

grabado que sirve de portada interior al poema, el motivo de la Rosa protectora de la ciudad con el ancla de la esperanza. El grabado de Mathías de Yzala, discutido a partir de estas octavas, nos parece que refuerza el sentido comunicéntrico que impera en todo el poema: ahí Rosa que nace como un nuevo tronco de Jesé del escudo de la ciudad de Lima, es flanqueada por una alegoría de América y por un retrato del mismo Conde de la Granja. Representa, pues, a la comunidad hispánica de Lima en una verticalidad ascendente que se proyecta hacia el Empíreo. Asimismo, en el ancla que lleva en su mano derecha pende una maqueta de la ciudad de Lima, en señal de su protección militar y, sobre todo, espiritual, en vista de que se trata del anchora spei, que fue usada igualmente por las naves británicas.

De esta manera, el final apoteósico del poema nos presenta, luego de una pertinente inclusión en la leyenda de la comunidad hispánica de Lima, el episodio en el que Rosa se ofrece en sacrificio: una vez que las hordas heréticas de Aquines han pisado la tierra firme del Callao, Rosa se dispone a ser despedazada por sus cuchillas con el fin de evitar el robo sacrílego de la Custodia:

ROSA en pie a la defensa se prepara

de la Custodia, a cuyo culto exorta,

y encendida en marcial fervor la cara,

al femenil ejército conforta:

para poder saltar del suelo al ara,

tercia el manto veloz, la saya acorta,

las chinelas despide, aunque pequeñas:

solo esta vez de tener pie dio señas (VSR XII, 86, mi subrayado).

Rosa, como ya habíamos adelantado en el capítulo I, es comparada con Judith y Jael (VSR XII, 87 b), es decir, con modelos de mujeres veterotestamentarias que anunciaban la llegada de la mujer fuerte, que en el caso de Lima era, sin lugar a dudas, nuestra heroína:

Estando en esta acción fervorizada,
como la muger fuerte, firme, hermosa:
pareciendo al semblante trasladada
más en el rostro, que en el nombre Rosa,
llegó noticia, de que ya la armada
del holandés, al ver la numerosa
guarnición del Callao tan resuelta,
al mar, aguas abajo dio la vuelta (VSR XII, 88).

En este punto, nuestro inicial recuento heurístico sobre las hagiografías santarrosinas, nos devuelve el apelativo que de la mulier fortis de Proverbios 31 se atribuye a Rosa. Ahora la ingeniosa actualización que Fr. Jacinto de Parra hizo en el primer capítulo, “Imagen pangyrica de su Spiritu”, de su Rosa laureada se nos presenta en la plenitud de su densidad teopolítica: Rosa de Lima, en tanto esposa de Cristo, sella la fidelidad de su desposorio místico con la entrega de su propio cuerpo. Por eso, el hecho de que ella arroje sus carnes para que sean cruelmente trabajadas por los herejes demuestra, mal que bien, una supremacía que se consigue con el sacrificio de su propia corporeidad. Para la comunidad criolla, Rosa se impone como un símbolo triunfante de Lima, en tanto urbs infranqueable y en tanto civitas valerosa. Este hecho, debemos recordarlo, no solo pudo leerlo el Conde de la Granja en la hagiografía de Hansen, sino que se encontraba ampliamente descrito en los textos de Lorea y Ferrer de Valdecebro.

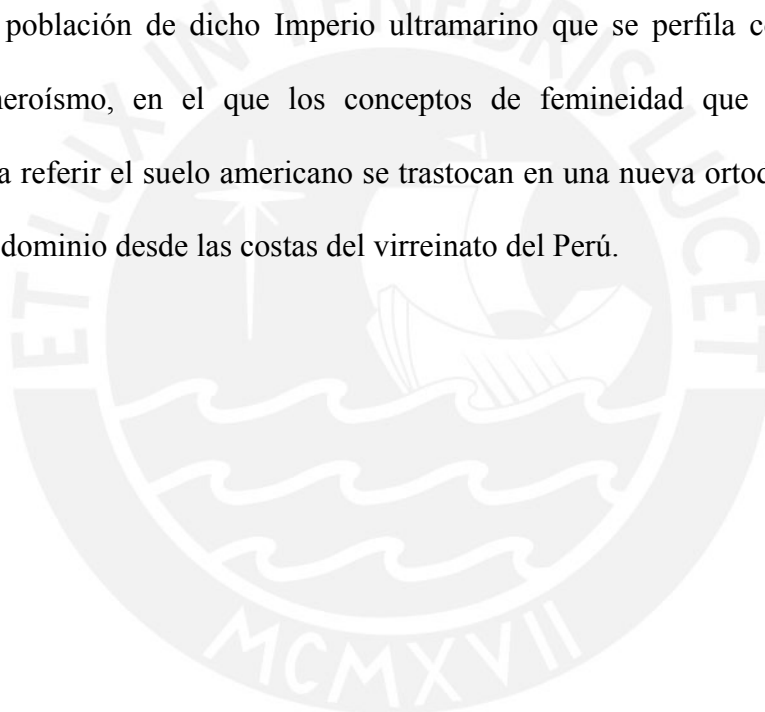
Al fin y al cabo, tal y como se plantea en VSR, el símbolo primordial de la Casa de Austria se preserva gracias al esfuerzo de una santa criolla.

Sabido yà, que es ROSA quien redime
la tempestad, que al Sur, el Norte arroja,
rayos vibrando de Coral, que esgrime
contra un herege, y otro en cada hoja,
y que yà Luzifer vencido gime,
bien serà que el marcial plectro recoja;
y pues ROSA triunphante de la espuma
cuelga la espada: cuelgue Yo la pluma (VSR XII 91).

Con esta interesante octava, el Conde de la Granja, aludido en el último verso, culmina el relato propiamente épico. Las siguientes se consagran a una rápida descripción de su muerte preciosa y su consiguiente ascenso al Cielo. Derrotados los piratas, enemigos todavía visibles durante la segunda mitad del siglo XVII, y vencido Lucifer, férreo antagonista de Cristo y de quienes lo imitan, VSR ha logrado configurar un nuevo orden en el que la otredad ha sido reacomodada en los márgenes. Sin embargo, podríamos decir también, a partir del reclamo que Oviedo y Herrera desliza en el verso 91 b, que Europa no siempre es el modelo por excelencia, sino que en tanto Norte arroja tempestades bélicas sobre el paradisíaco polo austral. Rosa de Lima representa en ese sentido no solo fidelidad a Cristo y la Corona, sino también la superioridad que los americanos tanto ansiaban, en justo reconocimiento a su peso económico para las arcas imperiales.

Finalmente, podemos confirmar que el poema del Conde de la Granja, mediante un complejo entramado de amplificaciones, actualiza la leyenda santarrosina para

insertarla en un relato mayor: el de la Historia de la Salvación que se reinterpreta a su vez desde la leyenda de la Casa de Austria. Ciertamente VSR es un poema épico que propone una visión comunicétrica del sujeto criollo que no se diferencia en gran medida de algunos proyectos anteriores; sin embargo, la configuración teopolítica que plantea de la ciudad de Lima, ya sea como su cuna o como nueva Jerusalén que procura la salud del Sagrado Sacramento, abre una nueva red de negociaciones políticas en las que Lima, emporio y metrópoli, habría de convertirse en aquello que los historiadores anglosajones denominaron el Segundo Imperio Hispánico. Rosa, desde luego, representa la población de dicho Imperio ultramarino que se perfila como un nuevo modelo de heroísmo, en el que los conceptos de femineidad que usualmente se utilizaron para referir el suelo americano se trastocan en una nueva ortodoxia hispánica que pugna su dominio desde las costas del virreinato del Perú.



CONCLUSIONES

A lo largo de nuestra investigación hemos podido comprobar que VSR de Luis Antonio de Oviedo y Herrera, conde de la Granja, constituye la acabada expresión de un nuevo orden político, de una nueva ortodoxia colonial capaz de referir lo americano como un significado propio del horizonte imperial. Su heroína, la primera santa americana, está muy lejos de aquella figura feral de la amazona imaginada por Abraham Ortelius y Cesare Ripa: Rosa de Lima era la mujer fuerte, corredentora, que al mismo tiempo que defendía a su patria de los ataques de naciones enemigas, renovaba sus votos hacia el Divino Esposo.

Vista desde la Historia Salutis, la teopolítica del imperio hispánico actualizó, como apreciamos en el caso de VSR, una nueva mitología fundacional y, por ello, una mitografía criolla, es decir, una exégesis de los relatos que dan sentido a su Historia en especial atención a su idiosincrasia. De esta manera, hemos verificado el grado de participación que la poesía épica tuvo a lo largo del siglo XVII para llevar a cabo una nueva fundación simbólica del espacio americano. Partiendo de la epopeya de Juan de Miramontes Zuázola, llegamos al caso concreto de VSR en el que, gracias a su diálogo intertextual con géneros como la corografía, se percibe un marcado interés por reescribir la historia de las ciudades del Nuevo Mundo. El Virreinato del Perú, en esa medida, es planteado como un nuevo centro desde el que el poder imperial podría ser irradiado hacia el resto del continente.

La leyenda santarrosina, que sobre todo se diseña a partir de las hagiografías hispánicas, fue sin duda el soporte fundamental para que Oviedo y Herrera diseñara su programa épico. Este no es otra cosa que un nuevo relato fundacional en el que la comunidad criolla aparecía ya no postergada, sino a la vanguardia, lista para codirigir el

destino del Orbe Católico en los umbrales del siglo XVIII. Es por ello que hemos procurado describir con detalle aquellas actualizaciones que desde VSR el Conde de la Granja realiza respecto de la tradición anterior que elaboró un discurso no siempre favorable del espacio americano: las antiguas creencias que lo relacionaron sobre todo con la presencia demoníaca y su consecuente idolatría son rebatidas en el poema con la sola mención de Rosa de Santa María, hija predilecta y flor de santidad de América.

Atendiendo el complejo entramado intertextual que se percibe en el trasfondo de la narración épica del Conde de la Granja, hemos podido, asimismo, recrear en parte los diálogos discursivos entre diversos géneros y tradiciones literarias. No solo pudimos ubicar a VSR dentro del vasto corpus de la épica hispánica de índole sacra, sino que, además, pudimos comprobar que las diversas actualizaciones que se dan respecto de sus convenciones, responden a una meditación ajustada a la revalorización de lo americano en el marco de la Historia Salutis. Asimismo, hemos podido confrontar al poema con la tradición hagiográfica santarosina con favorables resultados. Ciertamente pudimos comprobar que su autor consultó y sugirió con interés aquella producción narrativa encargada de fijar un canon sobre la leyenda santarosina, cuyas repercusiones, en última instancia, se dejaron sentir sobre todo en el Viejo Continente. De esos ecos, por ejemplo, nos ha sido especialmente provechoso el estudio comparativo de la tradición homilética encargada de fijar una hermenéutica criolla de su leyenda.

La narrativa épica de VSR nos permite, pues, comprender los paradigmas desde los que se expresa un orden colonial que busca en todo momento insertarse en el horizonte imperial. En esa medida, por ejemplo, nos ha resultado sumamente provechoso el estudio de los relatos que Oviedo y Herrera incorpora a la leyenda santarosina con la finalidad de conferirle a su texto la verosimilitud necesaria para que su invención conjugue aristotélicamente los órdenes de la Poesía y la Historia. De esta

manera, el análisis de las narraciones sobre la conjura diabólica urdida en complicidad con los incas garcilasescos y los piratas herejes nos demuestra la familiaridad que el Conde de la Granja guardó respecto de las tradiciones discursivas que postulaban versiones sobre el imaginario americano. Fue así como apreciamos el nutrido diálogo que VSR sostiene, además, con textos de la tradición dramática (Pedro Calderón de la Barca y Agustín Moreto sobre todo), cronística (la Historia del Inca Garcilaso de la Vega) y épica (La Dragontea de Félix Lope de Vega), de los que pudo servirse para la invención de sus relatos. Esta relación intertextual, por lo demás, no se limita al préstamo de componentes históricos o ficcionales, sino que refleja una atenta lectura por parte del autor en la supo que subrayar aquellos aspectos que ameritaban una reconsideración desde el horizonte criollo.

Así, la comunidad hispánica y americana que habla desde VSR en período comprendido entre fines del siglo XVII y los incios del XVIII se nos muestra plenamente consciente de la necesidad de ejercer su valía política en aquel escenario que algunos historiadores denominaron segundo imperio español. Las metáforas que se urden desde la proyección discursiva del cuerpo de Rosa de Lima, por una parte, favorecen la creación de una simbología criolla que exalta su lustre político; por otra, cohesionan una serie de componentes discursivos (literarios e iconográficos) que representan a la comunidad americana junto con su espacio dentro de la cosmovisión teopolítica del imperio hispánico. El Nuevo Mundo dejaba de ser aquella amazona antropófaga refugiada en la maraña de una selva idolátrica para metamorfosearse en una casta virgen que, como columna de su iglesia, renovó la alianza con su Divino Esposo, con el Hijo de Dios, cuyo cuerpo sacramentado se vinculaba con la misma leyenda de la Casa de Austria.

APÉNDICE I

**Breve reseña biográfica de Luis Antonio de Oviedo y Herrera y Rueda,
conde de la Granja**

En el libro IX de la primera parte de la Historia de la villa imperial de Potosí de Bartolomé de Arzáns Orsúa y Vela, se a don Luis Antonio de Oviedo y Herrera en su llegada a la Villa Imperial de Potosí:

Fue su entrada a esta Imperial Villa de tanto gozo para sus moradores que no se vio en otro corregidor alguno tanta alegría, que parece les venía todo el sosiego y paz tan deseada y no vista en Potosí desde se descubrimiento. Y fue así, porque con su buen gobierno, afabilidad y suma prudencia se serenaron los ánimos de las naciones encontradas y se comenzó a gozar de toda quietud y paz, que aunque en Potosí nunca faltan disturbios, odios, pendencias, disensiones, muertes y atroces sucesos (por ser propio influjo de sus estrellas) son todos después acá por acasos particulares, pero no por la [ausencia de] delicadeza, falta de razón y caridad que antes de la venida de este buen caballero (Historia I,9: 239).

Con esta cita adelantamos, por una parte, una semblanza fisiognómica y moralizante que nos pinta a un Luis Antonio de Oviedo visto como un dechado de virtudes políticas; por otra, introducimos una de las muchas fuentes que nos han servido para recrear una breve reseña o noticia biográfica de quien llegó a ser Conde de la Granja. Los alcances de este apartado son modestos, pues tan solo hemos cotejado y puesto en orden las fuentes ya conocidas y, cuando cabía, hemos aportado nuevos datos

a partir de nuestras pesquisas en archivos diversos. Resta, por lo demás, revisar los repositorios salmantinos y potosinos; tarea que no hemos podido realizar en esta etapa de nuestro estudio. La ya citada Historia de B. de Arzáns de Orsúa, por ejemplo, es una de las pocas fuentes biográficas antiguas (primera mitad del siglo XVIII) que, estando a nuestro alcance, nos ha servido para reconstruir aspectos de la vida de nuestro autor. En ella, se dedican doce capítulos correspondientes, como es de esperarse, a los doce años que duró su corregimiento.

Acaso la reseña más completa (al mismo tiempo que consultada) de su vida se encuentra en el tomo III de Hijos de Madrid de José Antonio Álvarez y Baena (Madrid, 1790), que ha sido reproducida por el Catálogo de Cayetano de la Barrera y Leirado (Madrid, 1860), el tomo I de Poetas líricos del siglo XVIII de Leopoldo Augusto de Cueto (Madrid, 1921) y La imprenta en Lima de José Toribio Medina (Santiago de Chile, 1966), por citar tan solo las más exhaustivas. De todas las mencionadas, es la de J.T. Medina la que incorpora más datos novedosos, aun cuando no los justifica con fuentes bibliográficas o archivísticas.

Etapas previa a la llegada a América

Luis Antonio de Oviedo y Herrera nació en la ciudad de Madrid el 14 de octubre de 1636 (Álvarez y Baena 426 y Mendiburu 299). Hijo de don Antonio de Oviedo, caballero de la Orden de Santiago, y de doña Luisa Ordóñez de Rueda, fue educado en la misma ciudad en la que su padre se desempeñaba como regidor del Cabildo Salmantino. Su padre, natural de Almeida, además del antedicho cargo, ostentó los de Secretario del Rey y de sus Reales Guardias Españolas, Furrier Mayor de las Reales

Casas de Rey y Reina, Procurador de Cortes de Salamanca y Vicecanciller de Indias (Hijos de Madrid. Tomo III, 426)¹⁵¹.

Luego de hacer sus estudios en la Universidad de Salamanca, pasó a servir en los Estados de Flandes, en clase de capitán de Caballos Corazados. Ahí participó de la célebre Batalla de las Dunas o de Dunkerque (1658), cuando tenía tan solo 22 años de edad. Posteriormente, regresó a Madrid como regidor perpetuo de Salamanca, título que heredó del padre. Como procurador de Cortes de la dicha ciudad estuvo presente en la proclamación del rey Carlos II (Álvarez y Baena 426 y Mendiburu 309-310).

Cabe mencionar, que una de las obras más tempranas del Conde, su “Romance a San Jacinto” que fue señalada por Álvarez y Baena (Álvarez y Baena 428-429) y, luego, por José de la Riva-Agüero (227) fue impresa en Madrid el año de 1657 (y no en 1656, como señala Álvarez y Baena) dentro del Certamen angelico en la grande celebridad de la dedicacion del nuevo, y magnifico templo que su grave conuento de religiosos de la esclarecida Orden de Predicadores consagro a Santo Tomas de Aquino ... el octubre de M.DCL.VI / dedicale ... Ioseph de Miranda y la Coterá (folios 52v y 54v)¹⁵². Un todavía joven Oviedo y Herrera participó en un certamen poético con su romance

¹⁵¹ Si bien el conde de la Granja proviene de un rancio linaje salmantino que estuvo en varias ocasiones ligado a la historia de las casas reales, cabe notar que el condado le fue concedido sobre todo por su desempeño militar en las guerras de Flandes y por su labor en el corregimiento de la Villa Imperial de Potosí. Los numerosos cargos que desempeñó su padre, por ejemplo, no le granjearon título alguno que no sea el de Caballero de la Orden de Santiago. No obstante, en la reciente edición de la Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela de José de Oviedo y Baños, sobrino del conde de la Granja, los editores consignan importantes datos sobre el linaje de los Oviedo, que fueron extraídos de las Genealogías de Flores de Ocariz. Se dice que los Oviedo eran

originarios de la casa solariega de hijosdalgo del Portal de Oviedo, en el Principado de Asturias, de donde procedieron Gonzalo Martínez de Oviedo, maestre de la Cavallería de Alcántara y capitán general de la frontera de Jaén y Andalucía por los años de 1330. Juan de Oviedo, secretario del rey don Enrique por los de 1474, y Alonso de Oviedo, comendador de Vóvoras en la orden de Calatrava en los años de 1480, y Pedro de Oviedo, cubiculario del Pontífice Julio II en los años de 1504. Son las armas de este linaje un escudo azul, cruz grande de oro, con faja azul... (437)

¹⁵² Hay que suponer, por lo tanto, que el joven Luis Antonio de Oviedo lo haya compuesto en el año de 1654, fecha de la festividad, cuando contaba tan solo con 18 años (y no 10, como se exagera en el Diccionario de Mendiburu, 311) y se encontraba próximo a su partida hacia la derrota de Dunkerque.

dedicado a la estatua de san Jacinto, junto con otros escritores como Juan Vélez de Guevara, Ambrosio de Arce, Carlos Magno, Andres de Barza, Antonio de Espinosa, Lorenzo Guerra, Isidro de Angulo, Gaspar Rodríguez Carrión, Joseph Félix de Amade, Bernardo Piña, Diego de Cisneros y Serrano. Nos interesa sobre todo destacar que para fines de la década de 1650 su nombre se encontraba no solo relacionado con algunos prestigiosos nombres de letrados madrileños, sino que acusaba una proximidad respecto de la Orden de Predicadores, de cuya santa americana habría de escribir el extenso poema épico que nos convoca.

Tenemos que esperar hasta 1666, año en el que llegó a América, para la impresión de su comedia Los sucesos de tres horas, la misma que se encuentra en la Parte veintiséis de comedias nuevas escogidas de los mejores ingenios de España, tal y como lo refirieron en fechas tempranas Riva-Agüero (227) Medina (290) y Mendiburu (311). Recientemente, José Antonio Rodríguez Garrido confirmó que dicha comedia es, sin duda, del Conde de la Granja, a partir de la identificación de una importante referencia sobre sus representaciones en el Palacio Virreinal de Lima en 1700 y 1709 (2003: 192-194). Su posterior y definitivo viaje al Nuevo Mundo encuentra a un Luis Antonio de Oviedo relacionado tanto con la Corte como con aquellas personalidades propias de la esfera literaria matritense. Su incursión en el teatro, por ejemplo, nos esclarece los vínculos con personalidades como el célebre dramaturgo Antonio de Zamora, cuyo soneto “En alabanza de la obra” se encuentra entre los preliminares de VSR.

Llegada al Virreinato del Perú

Luis Antonio de Oviedo Herrera y Rueda llegó a suelo americano el 29 de diciembre de 1666 (AGI, Pasajeros L.12 E 2040), siendo ya un hombre maduro de 30

años, forjado según el ideal cortesano que demanda en el hombre el ejercicio de las armas y el cultivo de las Letras.

Siendo, pues, un experimentado capitán y escritor de mediana experiencia, había llegado al virreinato del Perú con el cargo de corregidor de la ciudad de la Plata y de la Villa Imperial de Potosí, el cual le fue concedido por el mismo Carlos II el 23 de junio de 1666 (AGI, Contratación 5794 L.2, fols. 280 – 282 v.)¹⁵³. La Historia de Bartolomé de Arzáns y Orsúa, por su parte, nos permite corroborar que Oviedo y Herrera llegó a Potosí a mediados de 1667 (239). Su labor de corregidor coincide, pues, con el período de estabilización de Potosí, el cual comprende las décadas de 1660 a 1690. Si bien la producción argentífera en dicha villa alcanzó su máxima producción hacia fines del siglo XVI, ya desde inicios de la década de 1590 la producción decrecía notablemente (Lynch Los Austrias 292 – 293). Con Oviedo y Herrera dicho corregimiento recobraría algo del pasado lustre de su prestigio, pues como se lee, sobre todo en los acontecimientos descritos por Arzáns y Orsúa durante los primeros años de su corregimiento, este trajo no solo alegría, sino también sosiego y paz a los constantes enfrentamientos entre vicuñas y vascongados (referidas como naciones enfrentadas en Historia 239¹⁵⁴).

¹⁵³ En las noticias consignadas por Mendiburu (310) se informa que el 28 de marzo de 1668 se verificó que, en efecto, Oviedo y Herrera se encontraba desempeñando su cargo in situ, mas no se señala la fecha de su llegada a Potosí. Sabemos que para el 29 de diciembre de 1666 había llegado a suelo americano (AGI, Pasajeros L.12 E 2040), junto con tres criados: su hermano Diego Antonio Oviedo y Herrera y Rueda, Francisco Álvarez de la Puerta y Gabriel de Orbe (Pasajeros L.12 E 2041, 2042 y 2043 respectivamente).

¹⁵⁴ Por ejemplo, en el capítulo XXV de la antedicha obra de Arzáns y Orsúa se describe en su mismo título la continuación de su feliz gobierno junto con noticias de índole piadosa (247).

Disputa con el conde Lemos

Asimismo, uno de los aspectos más recordados del corregimiento llevado a cabo por el Oviedo y Herrera es el de la disputa que sostuvo con el Conde de Lemos¹⁵⁵. Su relación, según lo muestra la documentación preservada, fue conflictiva desde sus inicios. Por ejemplo, antes de la querrela epistolar que autores como Lohmann Villena y Vargas Ugarte han descrito en relación con sus pareceres opuestos respecto de la mita potosina, podemos señalar lo que parece ser su primer desencuentro político: refiere Arzáns y Orsúa en su Historia que estando el recientemente arribado virrey Conde de Lemos en el asiento de Puno, a mediados de agosto de 1668 debido a la rebelión de los hermanos Salcedo, consiguió apaciguar los ánimos de los criollos, “nación peruana [que] no quiso tomar las armas contra el pendón que traía su excelencia” (245). Sin embargo, el Virrey, a pesar de que la sublevación fue aplacada, “envió un correo a Potosí al general don Luis Antonio, diciendo que aunque le había escrito [el mismo Oviedo y Herrera] cómo esta Villa quedaba muy pacífica, con todo eso pedía le avisase el estado en que de presente se hallaba, pues de continuar sus sediciones y demás locuras estaba con ánimo de subir a ella y ejecutar en los rebeldes el mismo castigo que en los de Puno” (Arzáns y Orsúa Historia 246). Asimismo, le ordenó que desarmase “a los hijos de los hombres de España”, quedando sujetos a graves penas los que desacatasen (246). Como se puede apreciar, incluso desde su más temprana comunicación conservada, la relación entre ambos hombres estaba ya signada por lo que parece ser una competencia de poderes. El Virrey buscó siempre imponerse sobre el Corregidor de una de las Villas más renombradas, tanto en el Nuevo como en el Viejo Mundo. A inicios de 1669 la situación no mejoraba: Arzáns y Orsúa menciona los

¹⁵⁵ Sobre el particular, resultan de consulta indispensable los trabajos de Lohmann Villena (El conde de Lemos Virrey del Perú, 1946) y Vargas Ugarte (D. Pedro Antonio Fernández de Castro X Conde de Lemos y Virrey del Perú, 1965). Nosotros nos hemos limitado a discutir aquellos documentos que pudimos consultar sobre todo en el AGI y AGN.

rencores que deterioraron la relación entre ambos hombres, pues, como lo refiere, el Virrey quería destituir a Oviedo y Herrera de su cargo para colocar en el mismo a uno de sus allegados (Historia 250).

Posteriormente, en una carta que Oviedo y Herrera le dirigiera a la reina regenta, Mariana de Austria, desde Lima con fecha del 12 de enero de 1670, expresa la necesidad de mantener cierta autonomía respecto de la elección de los funcionarios: “Tengo por constante que si el nombramiento de Corregidor de Potosi fuese de eleccion del Virrey acudirian mejor y con mas atencion al servicio del Virrey, que en todo mandara lo que mas combenga” (AGI, Lima 71, 1669, L. 2). Dicho pedido por el fortalecimiento del Virrey respecto de sus funcionarios tuvo una razón muy específica en cuanto al trabajo realizado por Oviedo y Herrera: este había permitido que los indios de la mita trabajasen en doble turno, mañana y noche, en contra de lo que el conde de Lemos promulgaba¹⁵⁶. Ciertamente, la estabilidad de la producción argéntifera se dio

¹⁵⁶ En una carta del conde de Lemos dirigida a Luis Antonio de Oviedo y Herrera, el virrey expone de manera clara y tajante su punto de vista respecto de la explotación laboral de los indios que se llevaba a cabo por interés de los mineros potosinos:

Es contra ley humana y divina obligar a hombres libres a que continuadamente trabajen de dia y de noche quando han de dormir, siendo este descanso tan necessario para la vida humana, que no le negó la naturaleza a las fieras.

Apurar, y molestar a los Yndios, es tratar de acabar estos Reynos, porque con ellos se con[s]erba, y quando no perezcan en la opression, y tirania que padezen en Potossi, se da ocasion a que juntamente desamparen sus Reduciones de que ha resultado la mayor turbacion de este Reyno, ya que muchos se retiren a tierras de infieles, que hay suficiente noticia en este Gobierno.

Es justo que los Yndios se ocupen de la lavor de las Minas, pero conviene que sea con tal temperamento que no los acabe, y destruya el trabajo.

Considerando estas razones que debo tener muy presentes, ordeno y mando al S. Dn. Luis Antonio que los Yndios de Mita trabajen de dia, y no de sean apremiados, ni violentados unos mismos a trabajar de dia, y de noche, y que si hubiese algunos que voluntariamente lo quiesieren hazer, no se les ponga embarazo . . .

Espero en Dios, y su Purissima Madre que en mi tiempo se ha de descubrir este laberinto de Potossi, que ha sido la destruccion dela mayor parte delos yndios de este Reyno; y quisiera que el S. Dn. Luis, dispusiese sus acciones de modo que sin faltar al servicio de Dios acuda con todo desvelo, y puntualidad al de su Mag.^d uniendolos como cossas que tienen entre sí tanta coneccion, advirtiendole que por muchos titulos, y razones me toca atender mas al aumento delos R^s. quintos, que al Corregidor de Potossi . . . (AGI, 3 de diciembre de 1669, Lima 71, 1669, L. 2)

El laberinto de Potosí del que habla el conde de Lemos remite, sin duda, al conflicto de intereses entre los mineros y el poder virreinal que venimos aludiendo. Ciertamente, la corona española tenía mayor interés por obtener la mayor cantidad de rentas posibles, pero para conseguirlo debía permitir

durante el corregimiento de Oviedo y Herrera, pero se tuvo que explotar al máximo las condiciones del trabajo de los mitayos. En una carta del mismo Oviedo fechada el 3 de enero de 1670 se constata que su mandato estipulaba que los indios podrían trabajar en doble turno solo voluntariamente (AGI, Lima 71, 1670, L. 3); sin embargo, el conde de Lemos opinaba lo contrario: un mes después de escrita la carta del corregidor, el virrey acusaba a la Reina regenta la voluntad de complacencia que el funcionario potosino manifestaba respecto de los intereses de los mineros (carta de 3 de febrero de 1670. AGI, Lima 71, 1670, L. 3). Aproximadamente, por el mes de octubre de 1671 el virrey lo destituyó del cargo de corregidor, en vista de que no cumplió con el mandato que le hiciera llegar mediante la carta del 3 de diciembre de 1669; sin embargo ya para el 21 de enero de 1672, mediante Real Cédula, se le restituyó el cargo y sus bienes (Mendiburu, tomo VIII, 310). Habiendo fallecido el Conde Lemos en 1672, el general Oviedo y Herrera pudo regresar a mediados del año entrante a la Villa de Potosí. Fue recibido con alegría; no obstante la algarabía de los potosinos, el afecto que le guardaban habría de mudarse en sentimientos encontrados (Arzáns y Orsúa Historia 262).

Vinculación con la comunidad criolla limeña: su matrimonio con Sinforosa López de Echaburu

Desde 1673, fecha que Lewis Hanke desestima como la de su matrimonio, se conocen noticias de la relación que el general don Luis Antonio mantuvo con doña Sinforosa López de Echaburu, distinguida personalidad limeña (Arzáns de Orsúa Historia 262-263. Véase la nota I consignada por L. Hanke). Según refiere una noticia

ejercicios como el de Oviedo y Herrera. Para mayor detalle véase el estudio de Vargas Ugarte, cuyo capítulo XV está dedicado a la relación conflictiva entre los poderes del dicho Virrey y los del Corregidor de Potosí (1965: 139-147) y el de Lohmann Villena, en cuyo capítulo XVI se trata el mismo tema con especial consideración de las legislaciones previas a la llegada de Oviedo y Herrera (1946: 245-277).

dada por José Toribio Medina, Oviedo firmó en 1673 un poder para que la entrega de su dote se hiciese efectiva en Lima en 1674, año que tanto Mendiburu, Hanke y el mismo Medina toman por efectivo de la consumación nupcial (véase sobre todo La imprenta en Lima 289). Aun cuando no sepamos con certeza la fecha exacta del matrimonio, tenemos indicios del comienzo de su relación y de los múltiples viajes que la pareja realizó entre Potosí y Lima incluso antes de que se avecindaran en esta última definitivamente en la década de 1680 (AGN, Protocolos notariales, testamento cerrado, f. 315r-v). Asimismo, se desprende de la información citada por Mendiburu y Medina que el matrimonio se realizó el mes de agosto de 1674, mas no se menciona ningún documento sobre el particular.

Doña Sinforosa López de Echaburu era hija del notable tesorero general de la Santa Cruzada, Luis López de Echaburu y de doña Bernarda de Cívico (AGN, Protocolos notariales, testamento cerrado, f. 315). Su matrimonio contaba ya con una considerable dote de ciento cuatro mil pesos, la cual incluía una pequeña “chacara de pan llevar nombrada San Nicolas de Tolentino en el Valle de Chuquitanta legua y media desta ciudad de Lima” (AGN, Protocolos notariales, testamento cerrado, f. 315 v.). El matrimonio tuvo tres hijos legítimos: Luis Aniceto, Rosa María del Salvador (quien fuera subpriora en el Monasterio de Nuestra Señora del Prado en Lima) y María Josefa (AGN, Protocolos notariales, testamento cerrado, f. 317 v.). Ya para mediados de 1670, como es evidente, Luis Antonio de Oviedo y Herrera había estrechado sus lazos con el suelo americano no solo por el nacimiento de sus tres hijos, herederos del condado, sino también porque había ganado una distinguida familia política en la ciudad de Los Reyes.

Conviene, por su parte, resumir la información que sobre el dicho matrimonio refiere una fuente tan rica en datos biográficos como la Historia de Arzáns y Orsúa: el

cronista señala, como he dejado entredicho líneas arriba, que dicho matrimonio se hallaba consumado desde 1673, año en que Oviedo y Herrera regresa a Potosí de Lima. Asimismo recrea los eventos del desafortunado debut de doña Sinforosa dentro del círculo de las notables de la Villa Imperial. Ella, junto con otras limeñas, escribió una copla en la que mediante el uso de las personas poéticas hacía mofa de las potosinas. El evento trascendió y pronto la esposa de Oviedo y Herrera se hallaba en las arenas del conflicto social como una paria (Historia 263). Desde entonces, incluso el general don Luis, quien tan amado había sido por los potosinos, padeció el menosprecio de sus vecinos. De un incidente acaecido en 1675, en el que Oviedo y Herrera pugnó por un lugar destacado en una ceremonia religiosa se lee que

la ida y vuelta del general a Lima le había menoscabado su mucha prudencia y benignidad, si no es que digamos que de la poca que tenía doña Sinforosa su mujer se le había pegado la mitad de ella, porque estaba ya tan otro del que solía que no se entendía otra cosa (Historia 273).

Para 1676, en Potosí, su suerte había cambiado. Por una parte, cargaba a costas con la obscura fama de su cónyuge; por otra, se le señalaban ya no solo hechos felices, sino también infelices en su gobierno. De su derrotero final como corregidor, resulta digno de mención el año de 1679, último de su gobierno. Hubo, por un lado, alarma de una posible invasión de piratas ingleses al puerto de Arica, la misma que causó mucho alboroto en la Villa (Historia 294). Por otra parte, se renovaron en Potosí antiguas querellas entre criollos y vizcaínos, las mismas que gracias a las gestiones del general Oviedo y Herrera consiguieron resolverse llegado el mes de octubre de 1679 (Historia 296). Agrídulce podríamos decir, abusando de una metáfora, que es el sabor de las

palabras con las que el cronista despidió al general don Luis Antonio al término del relato de su gobierno:

Nuestro general don Luis Antonio de Oviedo y Herrera, en 12 años que gobernó esta Imperial Villa hay quien dice que sacó libre de gastos 400,000 pesos, aunque otros echan 500,000. La renta del corregidor de Potosí que tiene en las reales cajas de esta Villa pasan de 5,200 pesos, que en los 12 años serían más de 62,500 pesos . . . el general don Luis Antonio llegó a recoger tanta suma de plata, ¿cuánta será la que otros crueles tiranos habrán recogido? (Historia 297)

Sin duda, la consideración de Arzáns y Orsúa tiene una connotación ambigua, pues aun cuando reconoce cierta moderación en las ganancias de nuestro autor, no deja de señalar que este, como otros menos moderados corregidores, hurtó una gran cantidad de bienes. Su partida hacia la sede de la corte virreinal fue también señalada como una suerte de balance, en el que su gobierno se inclinó más hacia consideraciones positivas:

Finalmente, acabando en mucha paz su gobierno el general don Luis Antonio partió para la ciudad de Los Reyes adonde (como ya dije arriba) quiso intitularse conde de la Granja, y pudiera también comprar vasallos a peso de plata pues para todo había, pero no se podría más. Allí vive y viva muchos años, pues tan buenas memorias dejó en esta Villa (Historia 297, mi subrayado).

Residencia en Lima: devoción a Rosa de Santa María y producción literaria

En 1682 ya se le encuentra avecindado en la ciudad de Lima, luego de haber cesado sus funciones como corregidor de Potosí, tal y como se constata en la carta de apertura

al juicio de residencia (AGI Escribanía S70 866 A)¹⁵⁷. Sin lugar a dudas, la década de 1680 traería para Luis Antonio de Oviedo y Herrera más que buenas nuevas. El 12 de junio de 1683 se le concedería el título de Conde de la Granja desde Madrid (AGI Títulos de Castilla en Indias 11 R.6 y AGN, Protocolos notariales, testamento cerrado, f. 318 r.)¹⁵⁸. Para entonces el conde la Granja contaba ya los 47 años de edad e incrementaba una reducida, pero significativa obra poética.

Si fuesen ciertas las noticias que Arzáns y Orsúa proporciona sobre el enriquecimiento de Oviedo y Herrera durante los doce años que fungió de corregidor de Potosí (Historia 297), habría dispuesto en Lima de una cifra cercana a los 500 mil pesos. La realidad que atendemos desde sus testamentos y de la venta del título del condado de la Granja por parte de su hija es muy diversa. Al parecer en Lima, la familia Oviedo y Herrera atravesó dificultades económicas que hoy solo podemos inferir a través de documentación notarial. No obstante, en Lima el Conde de la Granja dedicó buena parte de su tiempo al quehacer literario y, desde luego, a la redacción de VSR.

Si bien Arzáns y Orsúa da como fecha de las celebraciones por la beatificación de Rosa de Lima el mes de octubre de 1670, es muy probable que nuestro autor no haya podido asistir a las mismas, aun cuando ya era corregidor de la Villa Imperial. Lewis Hanke sostiene al respecto que Oviedo y Herrera debió salir de Potosí por mandato del virrey Conde de Lemos en setiembre de dicho año (Historia 253, nota 4). De ser así, Oviedo y Herrera no habría presenciado ni las comedias ni los programas emblemáticos y pictóricos ni las corridas de toros ni los juegos ni las comedias y demás invenciones, como una fuente de vino que fue la favorita del vulgo (Historia 253). Partiendo, pues,

¹⁵⁷ Por su parte, Manuel de Mendiburu afirma que dicho juicio concluyó el año de 1684 (Mendiburu, tomo VIII, 310).

¹⁵⁸ El Diccionario de Mendiburu, una vez más, acusa imprecisiones. Ahí se afirma que dicho título le fue concedido a Oviedo y Herrera por el rey Carlos II el 20 de febrero de 1690 (Mendiburu, tomo VIII, 310). En cambio, sostiene que en el año de 1683 se cruzó como caballero de la Orden de Santiago, pues en el año de 1663 tan solo se le concedió el hábito (Mendiburu, tomo VIII, 310).

de esta premisa, Oviedo y Herrera habría radicado en Lima desde 1670 hasta 1672, lo que no implica que no haya tenido noticia de los festejos potosinos. A pesar de su ausencia, hay que apuntar, además, que en 1670 se dio a la imprenta la cumplida relación que Diego de León Pinelo hizo, por mandato del virrey Conde de Lemos, de las fiestas por la beatificación de Rosa de Santa María. Se trataba, pues, de años de especial algarabía para la población del Reino, la misma que no debió pasar desapercibida para nuestro autor.

No obstante las querellas con el Conde de Lemos, debemos señalar que al menos tenemos testimonios de las buenas relaciones que sostuvo al menos con otros tres virreyes: el Duque de la Palata (1681-1689), el Conde de la Monclova (1689-1705) y el Marqués de Castell dos Rius (1707-1710). A pedido del primero, el ya Conde de la Granja firmó en Lima el primero de noviembre de 1683 un Parecer sobre la fortificación del Puerto del Callao, cuya copia hológrafa se conserva (AGI Lima 299). Dicho texto no solo es importante por sus consideraciones bélicas y defensivas (así como por la elaboración que desarrolla sobre las naciones protestantes que ya hemos comentado en el tercer capítulo), sino también porque confirma que el Conde de la Granja guardaba una proximidad tal con el Palacio Virreinal que le confería el estatuto de consultor del mismo Virrey. Dicho Parecer, por su parte, deja constancia de la preocupación que el Conde veía en los navíos piratas de los holandeses, la misma que está ampliamente desarrollada en los cantos finales de VSR.

Poco, lamentablemente, es lo que sabemos de su estancia en Lima durante las décadas de 1680 y 1690. Desde 1683 ostentaba ya el título de Conde de la Granja y pronto habría de establecer relaciones con la elite limeña a través de su familia política. No obstante conocemos ahora dos hitos importantes de la última década del siglo XVII. En primer lugar, sabemos que con fecha posterior a 1692 se debió escribir el romance

“A vos, Mejicana Musa” que le dedica a Sor Juana Inés de la Cruz¹⁵⁹. Se estableció entonces una importante conexión entre ambos que, por una parte, repercutió en la obra del Conde y, por otra, permitió probablemente la presencia de documentos novohispanos en nuestro territorio (Rodríguez Garrido 2004). En segundo lugar, sabemos ahora que para 1697 estaba concluido el manuscrito ilustrado de VSR que se envió para la imprenta de García Infanzón. Sobre este particular hallazgo volveremos con mayor detalle en el siguiente Apéndice.

De los primeros años del siglo XVIII, podemos ahora señalar la vinculación que Luis Antonio de Oviedo guardó con el virrey Conde de la Monclova¹⁶⁰. Sabemos que de 1701 a 1705 el Conde de la Granja fue corregidor de Huánuco, cuando contaba ya con 65 años; tarea que pudo significarle malestares en vista de que para entonces padecía ya del mal de gota (AGN, Testamento f. 312 v.)¹⁶¹. Sin embargo, no contamos con ninguna fuente que nos confirme que dicho cargo le fue concedido por el Conde de la Monclova.

A la vista de novedosas fuentes, Rodríguez Garrido declara que el 6 de noviembre de 1700 se representó, por la celebración de los años de Carlos II, la comedia de nuestro autor Los sucesos de tres horas (2003: 192-194). Que se haya dado tal privilegio al Conde de la Granja debe ser estimado como una señal de su renovada amistad con el

¹⁵⁹ Sobre la correspondencia entre el Conde de la Granja y Sor Juana Inés de la Cruz se ha escrito ampliamente. Desde los aportes heurísticos de Lohmann Villena (1990: 13-90), pasando por estudios como el de Raquel Chang-Rodríguez -quien, siguiendo los prejuicios de Riva-Agüero, llamó al Conde de la Granja un “versador linajudo y lisonjero- (179-184) y Enrique Ballón Aguirre (87-169), llegamos al volumen publicado por José Antonio Rodríguez Garrido, La Carta Atenagórica de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica, el mismo que si bien trata sobre documentos concernientes a la polémica en torno de la llamada Carta Atenagórica, aporta un sustentado y meditado estudio sobre las relaciones entre nuestro poeta y la Décima Musa (91-115).

¹⁶⁰ En su Testamento el Conde de la Granja señala, asimismo, que fue el virrey Conde de la Monclova quien recibió del Rey la documentación oficial sobre la perpetuidad de su Título de Castilla (AGN, Protocolos notariales, testamento cerrado, f. 318 r.)

¹⁶¹ Ya en el Parecer que escribió sobre la fortificación de la muralla de Lima, fechado en Lima en noviembre de 1683 (cuando contaba con tan solo 43 años de edad), siendo conde, se refiere a su “dos veces postrada salud” (fol. 1v). Parece ser que, además de la gota y de su cecuciente vejez, Oviedo y Herrera no gozó de una salud favorable.

poder virreinal, considerando, además, que se eligió una de sus obras tempranas que circulaba impresa en Madrid desde el año de 1666.

Por otra parte, debemos considerar la ya sabida vinculación que tuvo el Conde de la Granja con la Academia del Marqués Castell dos Rius (Riva Agüero “Sociedad y literatura limeñas en el siglo XVIII”). Nuestro autor, para entonces, participaba de manera restringida (debido a que, como se verifica en su Testamento, padeció una fuerte gota) en las sesiones de la Academia, entre los años 1709 y 1710. Riva-Agüero, al respecto, apunta que en el año de 1709 se representó en Palacio el 19 de diciembre la comedia de nuestro autor De un gran yerro un gran acierto, por los años de Felipe V (“Sociedad y literatura limeñas en el siglo XVIII” 284).

El nombre de santa Rosa no aparece en su pasado documentario hasta que la menciona nuevamente en su testamento cerrado con fecha del 18 de enero de 1714: “a la bendita Santa Rosa de Santa María a quien devo mui especiales favores” (AGN, Protocolos notariales, testamento cerrado, f. 313 v.), reza una invocación que forma parte de una mayor que incluye a su patrono Santiago entre otros santos. Un año más tarde, el 15 de abril de 1715, fechó la “Dedicatoria” a su primo Pedro de la Peña, de otra de sus obras más célebres escritas en América, Poema sacro de la Passion de N.S. Jesu-Christo (1717). Dos años más tarde, el 4 de julio de 1717, Luis Antonio de Oviedo y Herrera pasó a mejor vida (Testamento 309v).

Podemos, pues, colegir que durante sus últimos años, el Conde de la Granja no solo preparó su partida (considerando su cada vez más frágil salud), sino que, además, cerraba el círculo de su producción poética dentro de la esfera sagrada. Había cantado a una santa limeña en el apogeo de su participación en los círculos de la elite criolla limeña; en el ocaso de su vida, dedicó al mismo Cristo un extenso romance compuesto de 1244 estrofas asonantes que aguarda todavía un merecido estudio.

APÉNDICE II

Fechas de composición e impresión de VSR

La inexistencia de ediciones modernas de VSR, así como de estudios filológicos sobre su historia textual, nos fuerza a esbozar en este apartado algunas consideraciones sobre su composición e impresión, a partir del estudio de sus ejemplares conservados. En tanto poema impreso, el escrito del Conde de la Granja revela en sus versos y, sobre todo, en sus preliminares los indicios necesarios para establecer su cronología.

Ahora que conocemos un manuscrito de VSR contamos, al menos, con un terminus ante quem para su posible fecha de composición: el año de 1697. La divulgación de dicho manuscrito ilustrado, custodiado en la Biblioteca Lázaro Galdiano (Inv. 14937), se debe a Ramón Mujica Pinilla, quien lo presentó recientemente en una conferencia titulada “Santa Rosa de Lima en el imaginario criollo y andino virreinal” en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia universidad Católica del Perú¹⁶². Podemos presumir que se trata del manuscrito para la imprenta, en vista de que, como refiere Mujica, dicho manuscrito está rubricado por el secretario de cámara del Rey, don Joseph Ciprián del Valle, quien escribió la Suma de privilegio y la Tasa del impreso de 1711. Este manuscrito sería, pues, aquel utilizado para cotejar el texto que fue leído, en primera instancia, por el calificador del Santo Oficio, Juan de las Evas, y por Francisco de Campos, para luego ser rubricado y firmado por un representante de la Cámara del Rey. Ya con las aprobaciones dicho manuscrito podría ser utilizado para la impresión¹⁶³.

¹⁶² No obstante los alcances de dicha conferencia, se debe revisar el artículo que publicó recientemente en la revista Goya, titulado “Épica americana e Imperio Español” (162-176).

¹⁶³ Una ordenada y prolija descripción de la estructura de un libro antiguo, así como los detalles cronológicos de sus preliminares, se encuentra en el Manual de Pablo Jauralde Pou (297-307).

Anteriormente, José de la Riva-Agüero, en su citado estudio sobre VSR, intentó adelantar algunas hipótesis sobre la fecha de redacción del poema. Sugirió que en vista de que Oviedo y Herrera presidió en calidad de corregidor las fiestas que por la beatificación de Rosa de Lima se realizaron en la Villa Imperial, tuvo este que concebir por entonces el propósito de escribir el poema. Por eso, sin añadir sustento heurístico alguno, sostiene que “[l]o puso en obra en Lima, donde habitó a partir de 1680” (“Un cantor de santa Rosa” 230). Ahora sabemos que Oviedo y Herrera se encontraba en Lima cuando se llevaron a cabo las fiestas en la Villa Imperial de Potosí (véase Apéndice I de la presente investigación), por lo que podemos desconfiar con mayor razón de las conjeturas de Riva-Agüero. Sin embargo, no yerra cuando nota, a partir de la información contenida en los preliminares, que para el año de 1700 el poema debía estar ya terminado. Quizá consideraba verdadera la fecha de 1701 consignada para la Censura de Miguel Núñez de Rojas, la misma que discutiremos más adelante (231)¹⁶⁴.

No obstante tengamos solo un terminus ante quem consignado en el manuscrito rubricado, debemos atender, además de los datos de los preliminares, aquellos indicios propios del texto mismo. Así, podemos suponer, por ejemplo, que el Conde de la Granja realizó varias redacciones del poema porque así como en la octava 89 del canto VII se

¹⁶⁴ Por otra parte, podemos comentar como curiosidad las especulaciones que se consignan sobre la redacción de VSR en su edición limeña de 1867. El M.T. Gonzalez de la Rosa afirma en su “Prólogo del editor” que “[e]l poema probablemente fué escrito en 1707 ó 1708. La única edición que existe, casi desconocida entre nosotros, se hizo en Madrid en 1711 . . .” (III) A ciencia cierta, sabemos que yerra al decir que la matritense es la única edición conocida, pues la obra fue reimpresa en México en 1729; de esta manera, el año que consigna como período de redacción se percibe más como una lectura apresurada que deriva posiblemente de los juicios de Ricardo Palma al respecto.

El mismo Ricardo Palma en su “Juicio del poema” cree que este fue compuesto en el plazo de un año, mas no arriesga a decir cuál (V). Posiblemente, las afirmaciones de Palma se sustenten en un comentario generoso que del poema hace Fernando Carrillo de Córdova en su “Juzio del poema”. Este sostiene que el poema no solo parece un milagro de la Santa por lo bien que se ha tratado la dificultad del asunto, sino “por la suma brevedad con que le feneció el Autor, en medio de continuos achaques, y preciosas ocupaciones” (fols. 4 – 5). Lamentablemente, no existe a la fecha documento alguno que corrobore lo dicho por Carrillo de Córdova, por lo tanto estimo favorable apreciar con cautela lo que bien podría ser una hipérbole.

señala textualmente la fecha de 1700¹⁶⁵, tenemos que estimar, junto con Riva-Agüero, que el paisaje limeño que se describe en el poema se corresponde con aquel anterior al sismo de 1687 (“Un cantor de santa Rosa” 237). De esta manera, debemos suponer que su redacción comenzó en la década de 1680 -cuando el Conde estaba ya vencidado en Lima y había escrito en 1683 su Parecer al virrey Duque de la Palata- y que fue revisada en la década posterior hasta la fecha límite de 1700.

Asimismo, debemos apuntar el correlato intertextual que vincula al poema con una serie de textos de índole sacra, ya que estos habían asegurado desde mediados de 1660 la circulación oficial de textos sobre la vida de Rosa de Lima. Hacia fines del siglo XVII, las hagiografías más autorizadas de la santa limeña habían sido impresas: la editio princeps de la hagiografía de Leonardo Hansen¹⁶⁶ (Vita mirabilis & mors pretiosa, Roma) data de 1664; es decir, dos años antes de la llegada del Conde de la Granja a suelo americano. Asimismo, la traducción castellana de esta no tardó en aparecer: para el año de 1668 ya circulaba impresa la versión de fray Jacinto Parra (La bienaventurada Rosa Peruana de Santa María, Madrid)¹⁶⁷. Dos años más tarde sería reeditada la original latina de Hansen¹⁶⁸. Ciertamente, el Conde contaba con una amplia oferta hagiográfica, sin mencionar las ocasionales puestas en escena (como es el caso de la comedia de

¹⁶⁵ “Los pasados, presentes, y futuros,/ que hasta el año de mil y setecientos/ gobernarán . . .” (VSR VII, 89a-b). Desafortunadamente no hemos podido verificar, por ejemplo, si estos versos aparecen en el dicho manuscrito.

¹⁶⁶ Ciertamente, la hagiografía de Leonardo Hansen constituye acaso uno de los documentos más completos en vista de que fue elaborada a partir de la temprana obra Vida, muerte y milagros de sor Rosa de Santa María de fray Pedro de Loayza (1619) y del Proceso apostólico que data de los años 1630 y 1632.

¹⁶⁷ No obstante, Fernando Iwasaki consigna un “Catálogo de hagiografías coloniales” (“Vidas de santos y santas vidas” 14 – 18) en el que menciona una traducción castellana de fecha muy cercana a la princeps de la obra latina de Hansen: se trata de Vida admirable y muerte preciosa de la venerable madre Soror Rosa de Santa María. Peruana, en Lima, de la Tercera Orden de Predicadores. Valencia: Impresa por Gerónimo Vilagrassa, 1665.

¹⁶⁸ Todos los ejemplares revisados se encuentran custodiados en la sala de investigaciones de la BNP, la cual alberga una importante colección de impresos coloniales de los siglos XVI al XVIII. Ahí, por ejemplo, se puede consultar la editio princeps de la hagiografía de Hansen junto con las tempranas traducciones castellanas de la misma.

Moreto y Lanini Sagredo), que bien pudo granjearle la información necesaria para su empresa épica.

Volvamos, en cambio, sobre nuestro terminus ante quem proporcionado por el recientemente difundido manuscrito¹⁶⁹. Como ya lo hemos sugerido, debemos suponer que de 1697 a 1700 el Conde pudo todavía modificar el poema, en vista de que consigna como fecha última de la profecía de Vilcaoma el dicho año de 1700. Por lo tanto, es plausible suponer que este fue el año en el que envió a Madrid la última versión de su poema.

Por otra parte, hasta el día de hoy nadie ha discutido cabalmente los problemas que los mismos paratextos de VSR suscitan sobre la fecha de su primera impresión madrileña; la misma que como se consigna en la portada data del año de 1711. Sin embargo, desde tempranos estudios sobre el poema se había advertido que uno de los documentos preliminares era posterior a dicho año. Así, José de la Riva-Agüero, en su estudio sobre VSR, declara que la fecha de impresión del poema es 1712 y no 1711 como se aprecia en la portada del mismo (224). Años más tarde, José G. Tagle, en 1942, sostendría la misma fecha de 1712, aun cuando no detalle sus razones (23). Fue Luis Alberto Sánchez quien señaló por primera vez que la fecha de 1711 consignada en la portada de VSR debía ser considerada como un yerro de la edición:

Se equivoca Mendiburu al apuntar como fecha de publicación de La vida de santa Rosa, el año de 1711; pues una de las licencias que preceden a la obra está fechada en Madrid, y en 1712, año de la publicación. Como de costumbre -en lo literario

¹⁶⁹ Inclusive, debemos considerar que para 1692 el conde de la Granja ya contaba con los dos tomos de la obra de sor Juana Inés de la Cruz, como el mismo lo refiere en el romance “A vos, Mejicana Musa” cuando dice “que a dos Tomos se estrechasen” (Obras completas 150). En otro lugar (Vélez “Épica y hagiografía” 123), ya he señalado las relaciones que VSR guarda con el Primero sueño de sor Juana Inés de la Cruz, poema que él mismo menciona en su citado romance como “vuestro *Sueño*” (151, v. 133). Es muy probable, pues, que el conde de la Granja haya decidido retocar el poema para incorporar referencias intertextuales que acusen su lectura del célebre poema de la jerónima; las mismas que estuvieron listas para el terminus ante quem de 1697.

se entiende-, el erudito general anduvo atropellado y leyó muy a la ligera, a pesar del gran aprecio que sintiera por el poema en cuestión (214).

L.A. Sánchez no duda en reconocer que la “Licencia” de don Miguel Antonio de Errazquín (documento que no menciona en la cita, pero que consigna en una austera descripción de los preliminares en la página 215) revela, sin duda, la verdadera fecha de impresión del poema. Critica a Manuel de Mendiburu por haber consignado la fecha que aparece en la portada, desatendiendo, a diferencia de su trabajo, la cronología textual que revelan los preliminares de VSR¹⁷⁰.

La pregunta por la fecha de impresión del poema resulta, pues, inminente. Para responderla tuvimos, en primer lugar, que consultar numerosos ejemplares de VSR y, sobre todo, contar con la ayuda de nuestro asesor, José Antonio Rodríguez Garrido. Juntos, en la BNP, pudimos cotejar tres de los ejemplares ahí resguardados, todos ellos en buen estado de conservación y sin pérdidas significativas de sus folios. Los pliegos de los preliminares, como manda la costumbre editorial, siguen una correlación alfanumérica, en el caso de VSR de la a a la l. Sin embargo, el orden regular de la secuencia se quiebra entre los pliegos d y e. Ahí, a diferencia del resto de pliegos compuestos por 4 folios, nos encontramos con un medio pliego (d2) que tampoco trae la llamada a pie de página. A continuación describo brevemente la correlación alfanumérica antedicha con el número total de folios que compete a cada pliego de papel:

¹⁷⁰ En tiempos contemporáneos pocos han sido los que advierten esta problemática: la gran mayoría de estudiosos que ha abordado el poema del Conde de la Granja consigna siempre la fecha de la portada, 1711. Solo Eduardo Hopkins ha reparado, en su *Poética colonial* (Lima, 2000) en la fecha que trae la “Licencia” de Errazquín. Cabe resaltar que el estudio de Hopkins, aun cuando aborda variados textos del período colonial, es el único que ha discutido y analizado, con fines más bien teóricos, los preliminares de VSR; por ello no sorprende que haya reparado en la fecha de la licencia y que, consiguientemente, la tome como definitiva.

a [4] + b [4] + c [4] + d [4] + d2 [2] + e [4] + f [4] + g [4] + h [4] + i [4] + l [2].

Por otra parte, debo señalar que el orden en el que aparecen los preliminares, una vez más, sigue las convenciones propias de los permisos y aprobaciones correspondientes. Entre paréntesis colocamos las siganturas:

- Portada (a)
- Dedicatoria del autor a María Santísima en su milagrosa imagen del Rosario venerada en el convento de Predicadores de Lima (a[2-3])
- Aprobación de D. Juan de las Evas “de orden de V.S.”, fechada en Madrid el 21 de mayo de 1711 (a[4] – b[2v])
- Poema “En su discreta pluma delineada” de Juan de las Evas (b[3])
- Licencia de ordinario de Francisco de Campos, fechada en Madrid el 27 de mayo de 1711 (b[3v])
- Censura de Miguel Núñez de Rojas, fechada en Madrid el 15 de junio de 1701 (b[4] – d[4v])
- Suma de privilegio despachada por D. Joseph Ciprian del Valle y fechada en Corella el 24 de agosto de 1711 (d[4])
- Fee de erratas del Lic. D. Benito de Río y Cordido, fechada en Madrid el 14 de diciembre de 1711 (d[4])
- Tasa de D. Joseph Ciprian del Valle, fechada en Madrid el 17 de diciembre de 1711 (d[4v])
- Licencia de Miguel Antonio de Errazquín, fechada en Madrid el 6 de enero de 1712 (d2[1])
- Poemas de Joseph Francisco de la Reguera (d2[1v] – d2[2])
- Soneto del Marqués de Miana (d2[2v])
- Segundo soneto del Marqués de Miana (e)

- Soneto de Antonio de Zamora (e[v])
- Soneto de Joseph de Cañizares (e[2])
- Parecer de Pedro de la Peña, sin fecha (e[2] – f[4])
- Poema latino de Joseph Rodríguez (f[4v])
- Segundo poema latino de Joseph Rodríguez (g)
- Juyzio del poema de Fernando Carrillo de Córdova (g[1v] – h[3])
- Epigrama de Pedro de Urquiza (h[3v])
- Poema latino de su hijo Luis de Oviedo (h[4])
- Índice de lo que contiene el libro (h[4v] – l[2v])

Esta lista presenta dos fechas problemáticas. La primera es la de la Censura de Miguel Núñez de Rojas que data, según el impreso, de 1701. Creemos que esta es una errata por 1711, puesto que, en realidad, se corresponde con la secuencia de los meses: tanto la Aprobación de Juan de las Evas como la Licencia de ordinario de Francisco de Campos datan del mes de mayo. La de Núñez de Rojas debería ser, en efecto, del mes de junio de 1711 y no de 1701. Esta fecha incierta ha hecho pensar a muchos estudiosos que el poema estuvo impreso mucho antes, en vista de que no han reparado en la cronología del conjunto de los preliminares.

Por otra parte, la fecha más problemática es, sin duda, la de la Licencia de M.A. de Errazquin; la misma que data de enero de 1712, precedida por la Fe de erratas y la Tasa, ambas del mes de diciembre de 1711. Estas fechas, pues, nos revelan que el poema estaba ya impreso para esa fecha, pues un funcionario del Consejo de Estado debía cotejar un ejemplar impreso con el manuscrito rubricado. Sin embargo, cuando se imprimen los preliminares de VSR, se hizo evidente que faltaban la licencia del Consejo de Estado, la Fe de erratas y la Tasa. Fue necesario, por tanto, para disimular la omisión,

imprimir el medio pliego d2 y llenar los espacios sobrantes con poemas encargados para este fin.

Por otra parte, debemos anotar que en la Licencia se alude a un “proveído” de la Secretaría del Consejo de S.M. del “13 de este mes” mediante el cual se proveyó la susodicha Licencia. Dicho “13 de este mes” tendría que ser forzosamente el mes de diciembre de 1711, puesto que la fecha del texto de Errazquín data de los primeros días del enero subsiguiente. Podemos, pues, conjeturar que en el Consejo se había proveído la licencia desde el 13 de diciembre, por lo que entre el 14 y el 17 de diciembre se fecharon respectivamente la Fe de erratas y la Tasa. Seguirá siendo un misterio, por su parte, el hecho de que Miguel Antonio de Errazquín haya firmado la Licencia el 6 de enero de 1712.

Atendiendo todo lo expuesto sostenemos que VSR estuvo impreso a más tardar en noviembre de 1711. Por su parte, apreciamos ciertas irregularidades en la concesión de los permisos del Consejo de Estado, que ocasionaron que el poema no circulara sino hasta después del 6 de enero de 1712. No obstante, debemos manejar la fecha de 1711 como propia de la impresión del poema: el texto en sí estaba ya listo (lo corroboran la Fe de erratas y la Tasa del 14 y 17 de diciembre de 1711) y tan solo se añadió medio pliego (d2) para incorporar la Licencia junto con unos poemas laudatorios que disimulan el añadido.

BIBLIOGRAFÍA

A) DOCUMENTOS DE ARCHIVOS

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI)

AGI Contratación 5794 L.2 (fols. 280 – 282 v.) Nombramiento de Luis Antonio de Oviedo y Herrera. Cargo: corregidor de la Plata y Potosí. Emisión : Madrid, 7 de julio de 1666.

AGI Charcas 23. R.1. N°6. Parecer del presidente de la Audiencia de Charcas, don Pedro de Vázquez de Velasco, a favor de don Luis Antonio de Oviedo, corregidor de Potosí. Potosí, 3 de julio de 1670.

AGI Charcas 267 N°16. Carta del arzobispo de Lima a Su Magestad. Dice lo que ha entendido acerca del repartimiento y mita de Potosí y los agravios y vejaciones que reciben los indios, y el remedio que convendrá aplicar a ello. Lima, 30 de diciembre de 1661.

AGI Charcas 268 N°29. Solicitud del cargo de corregidor de Potosí hecha por Diego de Ulloa. Potosí, 4 de febrero de 1672. [Nota: se trata del resumen de la carta y la resolución, no del documento en sí.]

AGI Charcas 268 N°38. La Real Audiencia de Lima a Su Magestad. Remite la carta que tuvo del corregidor de Potosí, don Luis Antonio de Oviedo, en que dio cuenta del estado de aquellas minas, con testimonio de la visita que hizo del cerro e ingenios. Lima, 17 de junio de 1673. Adjuntos:

a) N°38 A. Copia de la carta de don Luis Antonio de Oviedo y Herrera, corregidor de Potosí, de 26 de abril de 1673. Copia fechada en Lima a 6 de junio de 1673.

b) N°38 B. Copia de la certificación emitida por el escribano real de Potosí sobre las visitas efectuadas por el corregidor, Luis Antonio de Oviedo. Copia fechada en Lima a 6 de junio de 1673.

AGI Escribanía 865 C.D. Luis Antonio de Oviedo y Herrera, corregidor que fue de Potosí, sobre que se nombrase juez que le tomase residencia por no haberla tomado los jueces que se nombraron. Consejo. Año de 1680.

AGI Indiferente 430 L.41 445-448. Carta de Su Magestad al virrey en la que se comunica la resolución positiva de Su Santidad sobre la canonización de la beata Rosa de Santa María Lima. Madrid, 17 de noviembre de 1670.

AGI Indiferente 430 L.41 342-345. [carta de la Reina] “Para que en las iglesias metropolitanas y catedrales destos reinos y de los de las Indias se celebre la fiesta de la beatificación de la madre Rosa de Santa María...” Madrid, 14 de mayo de 1668.

AGI Indiferente 441 L.29 715. Acuerdo del Consejo de Indias para establecer la fecha de la celebración oficial de santa Rosa. Sevilla, 19 de julio de 1679.

AGI Indiferente 430 L.41 526-528. [carta de la Reina] “Al Virrey del Perú [conde de Lemos] sobre lo que habrá de observar con ingleses para el reparto de las hostilidades y piraterías que hacen en Indias” Madrid, 27 de junio de 1672.

AGI Lima 71 (1669 – 1670) Libros 2 y 3. Carta de conde de Lemos a la Reina. Lima, 12 de enero de 1670.

AGI Lima 71 1669. Carta de conde de Lemos a Luis Antonio de Oviedo y Herrera.
[Se prohíbe la jornada de dos turnos para los indios de la mita minera de Potosí.]

AGI Lima 71 1669. Carta de conde Lemos a la Reina. Lima, 3 de febrero 1670.

[Afirma que los corregidores quieren complacer a los mineros. Solicita nuevamente que el cargo de corregidor sea impuesto por el virrey, como en el caso de Huancavelica.]

AGI Lima 71 1669. Carta de conde de Lemos al corregidor de Potosí, Luis Antonio de Oviedo. Lima, 3 de diciembre de 1669.

AGI Lima 71 L.2. N.4. Carta del conde de Lemos a la Reina. Que convendrá despache Su Magestad cédula para que los corregidores de Potosí y gobernadores de Huancavelica no envíen jueces para enterar [completar] la mita de años atrasados, sino para el entero de cada mita, pues tienen facultad para ello. Lima, 12 de enero de 1670. Adjunto: Copia de carta que el conde de Lemos, virrey del Perú, escribió a don Luis Antonio de Oviedo, corregidor de Potosí en 3 de diciembre de 1669. Copia fechada en Lima a 15 de enero de 1670.

AGI Lima 71 L.2. N.27. Carta del conde de Lemos a la Reina. Da cuenta de lo que resuelto para que tengan ejecución las órdenes que ha dado al corregidor de Potosí [Luis Antonio de Oviedo y Herrera], tocantes al alivio de los indios de mita. Lima, 3 de febrero de 1670. Adjuntos:

- a) Copia de carta del conde de Lemos a don Luis Antonio de Oviedo de 3 de febrero de 1670. Copia fechada en Lima a 4 de febrero de 1670.
- b) Copia de carta del conde de Lemos al presidente de La Plata, don Pedro Vázquez de Velasco en 3 de febrero de 1670. Copia fechada en Lima a 4 de febrero de 1670.

AGI Lima 299 Expediente sobre fortificación de la ciudad de Lima, con planos de sus obras (1680-1688), y cartas sobre construcción de un muelle en el Callao (1693): Junta de Guerra. Contiene Parecer holográfico de Luis Antonio de Oviedo y

Herrera sobre la fortificación de la muralla., fechado en Lima a 1 de noviembre de 1683. 11 folios.

AGI Lima 586 L.26. 319v-320r. Restitución del cargo de corregidor a don Luis Antonio de Oviedo. Carta de Su Magestad al conde de Lemos. Madrid, 21 de enero de 1672.

AGI Pasajeros L.12 E 2040. Don Luis Antonio de Oviedo, 29 de diciembre de 1666. Corregidor de la Plata y Potosí, a Charcas [Procedencia Contratación 5540 L1 fol. 32]

AGI Pasajeros L.12 E 2041. Don Diego Antonio de Herrera, 29 de diciembre de 1666. [Hijo de don Diego Antonio de Herrera y de doña Luisa de Rueda, a Charcas (Quito) como criado de don Luis Antonio de Oviedo]

AGI Pasajeros L.12 E 2042. Francisco Álvarez de la Puerta, 29 de diciembre de 1666, a Charcas como criado de don Luis Antonio de Oviedo

AGI Pasajeros L.12 E 2043. Gabriel de Orbe, 29 de diciembre de 1666, criado de don Luis Antonio de Oviedo.

AGI Títulos de Castilla en Indias 11 R.6 Fol. 9r-34. Conde de la Granja. Título de Conde de la Granja a don Luis Antonio de Oviedo y Herrera. 12 de Junio de 1683.

ARCHIVO GENENRAL DE LA NACIÓN DEL PERÚ (AGN)

AGN, Protocolos notariales, XVIII (C – 16), protocolo n° 486, escribano: Nicolás de Figueroa, años 1717 – 1720, documentos: 305, 306 y 307, Folios 307 r. – 336 r. Contiene:

- a) Petición. Doña Sinforosa López de Echaburu Condesa de la Granja viuda albacea y tenedora de bienes del General Don Luis Antonio de Oviedo y Herrera. Lima, 30 de julio de 1716.
- b) Inventario del Conde de la Granja. Lima, 3 de agosto de 1717. fols. 333v-336v
- c) Petición de Luis Aniceto de Oviedo. Lima, 4 de julio de 1717. fols. 307v-309v
- d) Fe de muerte. Realizada por el escribano Nicolás de Figueroa Dávila Lima, 4 de julio de 1717. fols. 309v-310v
- e) Testamento del Conde de la Granja. Lima, 18 de febrero de 1714. fols. 311v-330r

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ (BNP)

Oviedo López de Echaburu, María Josefa de. Venta de título. La Sra. Condesa de la Granja, D^a Maria Josefa de Obiedo Lopez de Echaburu a Dⁿ Lucas Vergara y Rosas. Los Reyes, 28 de febrero de 1761. [8 fols. y 1 en blanco]

B) IMPRESOS ANTIGUOS SOBRE SANTA ROSA

Al final de cada entrada se colocan las siglas de las Bibliotecas que alojan los ejemplares. No hemos consignado los volúmenes de colecciones particulares.

Bertolini, Serafino. Vita/ di Santa Rosa da Lima/ Vergine del terz' Ordine di S. Domenico. Roma: Gaetano A. Bertrelli, [1666] 1852. BNP

Ferrer de Valdecebro, fray Andrés. Historia/ dela vida dela B[eata] M[adre]/ Rossa de Santa Maria dela Orden/ de Predicadores/ la consagra al M.R.P.M. F. Antonio/ Gonçalez de Acuña/ Cathedr[atico] de la univ[ersidad]/ de Lima Dif[inidor]

g[eneral] dela Prov[incia] de S[an] Jv[a] Bapt[ista]/ del Peru Procur[ador] de la
Canoniçacion dela B[eata] Rossa/ y comp[añero] de n[uestro] R.P.M. G[eneral]
del orden de Predicadores/ El R.P.M. F. Andres Fe=/ rrer del Valdecebro
Calificador/ del Santo Officio/ dela misma orden. Madrid: D. Maria Rey, viuda
 de Diego Díaz de la Carrera, 1669. BNP

González de Acuña, Antonio. Rosa mistica/ Vida y muerte/ de/ Santa Rosa/ de S[anta]
María/ Virgen/ de la tercera orden de s[anto] Domingo, natural de/ la Ciudad de
los Reyes Metropoli del Reyno/ del Peru en las Indias Occidentales. Roma:
 Nicolas Angel Tinas, 1671. BNP, IEH

Hansen, Leonardo. Vita/ mirabilis/ & mors pretiosa/ venerabilis sorosis/ Rosæ/ de
S[ancta] Maria/ limensis./ ex Tertio Ordine S[ancti] P[atri] Dominici./ Excerpta
et collecta/ per P.M. F. Leonardvm / Hansen Prouincialem Angliæ./ & Socium
Reuerendissimi P./ Magist. Gener. Ord. Præd. Roma: Nicola Angelo Tinasso,
 1664. [Volumen in octavo] BNP, BRUS

.../ Vita mirabilis/ et mors pretiosa/ venerabilis sororis/ Rosæ de S[ancta] Maria/
limensis./ Ex Tertio Ordine S.P. Dominici./ Ad Sanctissimvm D. N./
Alexandrvn VII/ Pontificem Max./ Excerpta & collecta/ Per P.M.F. Leonardvm
Hansen/ Prouincialem Angliæ, & Socium Reueren-/ dissimi P. Magist. Generalis
Ord. Præd. Roma: Nicola Angelo Tinasso, 1664. BNP [Volumen in quarto al
 que le falta el grabado inicial], BRUS, IEH

.../ Vita/ Mirabilis/ et/ Mors pretiosa/ B. Rosæ/ De S[ancta] Maria/ Limensis/ Ex Tertio
Ordine S. P. Dominici./ Excerpta & collecta/ Per Eximium/ P.F.Leonardum
Hansen/ S.Th.Magist. Provincialem Angliæ, & So-/ cium Reverendissimi P.
Magist./ Gener. Ord. Præd./ Post Romanam secundam editio tertia. Lovaina: H.
 Nempæi, 1668. [Volumen in octavo] BNP

.../ La bienaventurada/ Rosa/ Pervana de S[anta] Maria/ de la tercera orden de santo/

Domingo./ Su admirable vida, y preciosa mverte/ Restitvida/ Del Latino Idioma,
en que la historiò el M.R.Padre Maestro/ Leonardo Hansen, Provincial de
Anglia, y Socio de N./ Reuerendissimo Padre General, al nat[ura]l/ de la sierva
de Dios./ por/ El M.R. Padre Maestro Fr. Iacinto de Parra, Prior antes del Con-/
vento de San Ildefonso el Real de la Ciudad de Toro y al pre-/ sente de Santo
Tomàs de Madrid, de la Orden de/ Predicadores./ Ofrecela al patrocinio del
Señor/ Don Manuel de Benavides y de las Cuevas, Capitan/ General de los
Reynos del Perú. Trad. de Fr. Jacinto de Parra. Madrid: Imprenta de Melchor
 Sánchez, 1668. BNP, IEH

.../ Vita/ Mirabilis/ Mors pretiosa/ Sanctitas Thavmatvrga/ Inclytæ Virginis/ S[anctæ]

Rosæ Pervanæ/ Ex tercio Ordine S.P. Dominici./ pridem ex authenticis
approbatorum Processuum/ documentis excerpta & collecta/ Per P. Magistrvm/
F. Leonardvm Hansen/ Prouincialem Angliæ, & Socium Reuerendissimi/ P.
Magistri Generalis Ordinis Prædicatorum./ Editio tertia ac novissima/ Ab Autore
recognita, mendis expurgata, notisq[ue]; marginalibus & numeris/ ad
commodiorem usum interstincta. Denique Clementis X./ Pont. Max. Solemni
Bulla Canonizationis integrè/ sub finem adnexa. Roma: Nicola Angelo Tinasso,
 1680. [Volumen in folio dañado por el fuego] BNP

.../ Vida admirable de S[anta] Rosa de Lima, Patrona del Nuevo Mundo. Trad. de Fray

Jacinto Parra. Vergara: Ed. El Santísimo Rosario, 1929. BNP, BCPUCP

Herrera, Fernando de. Oracion panegyrica/ a la beatificación/ de la beata Rosa de/S.

Maria de la Tercera Orden del/ Gran Patriarca S. Domingo, na-/ tural de Lima,
Patrona/ del Perú.// Dixola en la Fiesta que le / consagrò la Real Vniversidad de
S. Marcos, asistien-/ dola con insignias, sexto dia del Octavario, que fue/ 24 de

Agosto de 1669 en el insigne Con-/ vento de N.S. del Rosario.// El M.R.P.M. Fr. Fernando de He-/ rrera, Calificador del Santo Oficio, Doctor, y Catedra-/ tico de Prima propietario de la dicha Vniversidad,/ del Orden de Predicadores.// Consagrala a la Magestad/ de D. Carlos Segvndo N.S./ Rey de las Españas.// Por mano del Rmo. P.M. F. Pedro Al-/ uarez Montenegro su Confessor, y Provincial de la/ Prouincia de España, de la misma Orden.// El doctor Don Ivan de Zamv-/ dio y Mendoça, Abogado de la Real Audiencia,/ Rector entonces de la misma Vniversidad. Lima, 1672. BNP

León Pinelo, Diego de. Celebridad,/ y/ Fiestas,/ con que/ la insigne, y nobilissima/ ciudad de Los Reyes/ solemnizó/ la/ beatificación/ de/ la Bienaventurada/ Rosa de S. María,/ su/ Patrona/ y/ de todos los reynos,/ y provincias del/ Perú. Lima: 1670. BNE

Lioni, Domenico. Breve ristretto/ della vita meravigliosa/ della Gloriossima Sposa di Christo/ ROSA/ di Santa Maria/ da Lima del Perú dell'America Meriodina-/ le Religiosa del Terz'Ordine di S. Do-/menico. Roma: Nicol' Angelo Tinassi, 1671. BNP

Lorea, fray Antonio de. Santa Rosa / Religiosa/ de la tercera orden de S[anto] Domingo,/ patrona vniversal del Nuevo Mundo, /milagro de la naturaleza,/ y portentoso efecto de la Gracia./ Historia/ de sv admirable vida, y virtudes,/ que empieza, / desde la fundacion de la civdad de Lima,/ hasta sv canonizacion,/ por N[uestro] Santissimo Padre Clemente Papa X/ y relacion/ de los extraordinarios favores/ con que los Svmos Pontífices,/ y nuestros Catolicos Reyes de España/ la han honrado hasta oy./ Dedicada al S.D. Joseph de Avellaneda Sandoval y/ Rojas, Cavallero de la Orden Calatrava/ escrita y dada a la estampa/ por el R.P.F. Antonio de Lorea, de la Orden de Predicadores, hijo/ del Colegio de N.S.

del Rosario de la Villa de Almagro, y Colegial/ en el de Regina Angelorum de la Ciudad de Sevilla. Madrid: Francisco Nieto, 1671. BNP

Oviedo y Herrera y Rueda, Luis Antonio (conde de la Granja). Vida de S[anta] Rosa de Santa María, natural de Lima y patrona del Perú. Poema heroyco. Madrid: Juan Garcia Infançon, 1711. BNP, IEH, BCPUCP

.../ Santa Rosa de Lima, Poema heroico. Ed. de M.T. Gonzalez la Rosa. Lima:

Administración del “Perú Católico”, 1867. BNP

Parra, fray Jacinto de. Rosa laureada entre los santos. Epitalamios sacros de la corte, aclamaciones de España, aplausos de Roma, congratulaciones festivas del clero, y religiones, al feliz desposorio que celebró en gloria con Christo la beata virgen Rosa de Santa María, de la Tercera orden de predicadores, patrona del Perú, y beatificación solemne que promulgó en la Iglesia militante la santidad de Clemente Nono, de felice recordación en 15 de abril de 1668. Madrid: Domingo García Morrás, 1670. BNP

Proceso original de la vida, santidad, muerte y milagros de la bendita sor Rosa de Santa María del hábito de tercera de la religión de Santo domingo & criolla de esta ciudad de los Reyes. Ed. de R.P. Hernán Jiménez Salas, O.P. Lima: Monasterio de Santa Rosa de Santa María, 2002. BCPUCP

Raccamadori, Dominico. Rosa limensis, sev symbola, qvibvs virtvtes, gesta, et miracvla Rosæ de S[ancta] Maria exprimvntuvr avtore Dominico Raccamadori in signvm obseqvii et devotionis. Fermo: Io. Franc. Bolis & fratres impressores & priorales, 1711. BNP

Ribero Leal, Manuel de. Oracion/ Evangelica en/ la beatificación de/ la Gloriosa Virgen S. Rosa de Santa/ Maria Patrona del Peru, de la Ter-/ cera Orden del gran Patriarca/ S. Domingo de Guzman/ dixola/ El Doct. D. Manvel de Ribe-/ro Leal,

Cura y Vicario de S. Pedro de Sipesipe/ en la Noble Villa de Oropesa del valle de/ Cochabamba, en la Dominica 20. post/ Pentecosten año de 1669./ Consagrada/ Al Ilust. Y Rever. Señor D./ Don Melchor Liñan/ de Cisneros Arzobispo de Chv-/ quisaca, Prouincia de los Charcas; antes dos vezes/ Obispo de Santa Marta, y de Popayan, Visita-/ dor, y Presidente del Nuevo Reyno de/ Granada por su Magestad, y de/ su Consejo. Lima: Gerónimo de Contreras, 1675. BNP

Valdés, Rodrigo de. Fundacion y Grandezas de la muy noble, y muy leal Ciudad de los Reyes de Lima, insigne corte, Cabeza Tres vezes Coronada del Perv, Rico Lucido esmalte de la Corona de España, que ciñe, al Circulo Eterno de dos Mundos, nuestro Augusto Invicto Monarca, tres vezes Grande Emperador de las Indias: Celebradas a Coros de vna, y otra lengua, en Quartetas heroycas de verso Hispano-Latino. Madrid: Imprenta de Antonio Román, 1687. BCPUCP

ESTUDIOS Y BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

Adorno, Rolena. "Bautizar al inca. el acto de poner nombre en el Perú de la postconquista". José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar (coords.) Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996: 101-120.

Álvarez, Consuelo y Rosa María Iglesias. "Introducción". Ovidio. Metamorfosis. Ed. de Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias. Madrid: Cátedra, 2007: 7-186.

Álvarez y Baena, José Antonio. Hijos de Madrid, ilustres en santidad, dignidades, armas, ciencias y artes. Diccionario histórico. Tomo III. Madrid: Oficina de Benito Cano, 1790

- Angulo O.P., P. Domingo. Santa Rosa de Santa María. Estudio Bibliográfico. Lima: Sin pie de imprenta, 1917.
- Ariosto, Ludovico. Orlando furioso. Tomos I y II. Ed. de Cesare Segre y María de las Nieves Muñiz. Madrid: Cátedra, 2002.
- Aristóteles. Poética. ed. trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1999.
- Armas, Frederick A. de. The return of Astraea. An Astral-Imperial Myth in Calderón. Lexington: The University Press of Kentucky, 1986.
- Arriaga, Pablo Joseph de. La extirpación de la idolatría del Piru [1621]. Ed. de Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1999.
- Arzáns Orsúa y Vela, Bartolomé de. Historia de la villa imperial de Potosí. III Tomos [1705-1736]. Ed. de Lewis Hanke y Gunnar Mendoza. Providence: Brown University Press, 1965.
- Avalle-Arce, Juan Bautista de. La épica colonial. Navarra: EUNSA, 2000.
- Ballón Aguirre, Enrique. Los corresponsales peruanos de Sor Juana y otras digresiones barrocas. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Barbolani, Cristina. Poemas caballerescos italianos. Madrid: Síntesis, 2005.
- Barrera y Leirado, Cayetano Alberto de la. Catálogo bibliográfico y biográfico del teatro antiguo español. Desde sus orígenes hasta mediados del siglo XVIII. Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivedeneyra, 1860.
- Bermejo Barrera, José Carlos. "On History considered as Epic Poetry". History and Theory 44 (mayo de 2005): 182-194.
- Buxó, José Pascual (ed.). La cultura literaria en la América virreinal. Concurrencias y diferencias. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

- Cabello Valboa, Miguel. Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo. Lima: Instituto de Etnología de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.
- Calderón de la Barca, Pedro. La aurora en Copacabana. Ed. de Ezra S. Engling. Londres: Tamesis, 1994.
- Calonghi, Ferruccio. Dizionario Latino-Italiano. Turín: Rosenberg & Sellier, 1962.
- Carrilla, Emilio. El gongorismo en América. Buenos Aires: Instituto de Cultura Latinoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1946.
- Castells, Ricardo. “Religión y colonización en Santa Rosa del Perú de Agustín Moreto y Pedro Francisco Lanini Sagredo” Crtitición 73 (1998): 157-169.
- Codoñer, Carmen (ed.). Historia de la literatura latina. Madrid: Cátedra, 1997.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. Tesoro de la lengua castellana, o española. Madrid: Luis Sánchez, 1611. [Reproducción digital de la Colección Tavera]
- Conti, Natale. Mythologiae, sive Explicationum Fabularum Libri X. In quibus omnia prope Naturalis & Moralis Philosophia dogmata contenta fuisse demonstrantur. Nuper ab ipso autore pluribus sexcentis locis aucti & locupletati. Quibus accedunt libri quattuor venatorum carmine ab eodem conscripti. Tradino: 1581.
- Curtius, Ernst Robert. Literatura europea y Edad Media latina. Trad. de Margit Frenk de Alatorre y Antonio Alatorre. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Cruz, sor Juana Inés de la. Obras completas. Tomo I Lírica personal. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Chang-Rodríguez, Raquel. El discurso disidente. Ensayos sobre literatura colonial peruana. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.

- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. Diccionario de los símbolos. Trad. de Manuel Silvar y Arturo Rodríguez. Barcelona: Herder, 1993.
- Elías, Norbert. La sociedad cortesana. Trad. de Guillermo Hirata. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Elliot, John Huxtable, Sir. Empires of the Atlantic World. Britain and Spain in America. 1492-1830. New Haven: Yale University Press, 2006.
- Estefanía, Dulce. “Introducción”. Lucano. Farsalia. Ed. de Dulce Estefanía. Madrid: Akal, 1989. 7 – 36.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. Trad. de Gabriela Ramos. Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750. Lima: Instituto Riva-Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003.
- Feijóo y Montenegro, Fr. Benito Jerónimo. Theatro crítico/ universal./ ò Discursos varios en todo genero de materias,/ para desengaño de errores comunes:/ escrito/ por el muy ilustre señor/ D.Fr. Benito Geronimo Feyjóo y Montenegro,/ Maestro General del Orden de San Benito, del Consejo de S.M. etc./ Tomo quarto./ Nueva edición corregida y aumentada. Madrid: Blas Román, 1781. BNP
- Firbas, Paul. “Escribir en los confines. Épica colonial y mundo antártico”. Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas. Editado por J.A. Mazzotti. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000. p. 191-213.
- .../ “El cuerpo mutilado y el género épico en la colonia”. Homenaje a Luis Jaime Cisneros. Editado por E. Hopkins. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2002. p. 831-846
- .../ “‘Gallardas damas’. Lima colonial como ciudad mujer”. Hostos Review 3 (2005): 256-267.

- .../ “Juan de Miramontes Zuázola: armas y letras antárticas”. Juan de Miramontes Zuázola. Armas antárticas. Ed. de Paul Firbas. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006. pp. 15 – 68.
- .../ “Una lectura: los héroes en el mapa colonial”. Juan de Miramontes Zuázola. Armas antárticas. Ed. de Paul Firbas. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006. pp. 69 – 115.
- García-Bedoya, Carlos. La literatura peruana en el periodo de la estabilización colonial. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional de San Marcos, 2000.
- Garcilaso de la Vega, Inca. Historia General del Perú. Segunda parte de Los comentarios reales (III tomos). Ed. de Ángel Rosenblat. Buenos Aires: Emecé Editores, 1944.
- Glave, Luis Miguel. De Rosa y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas. Siglo XVII. Lima: IEP / Banco Central de Reserva, 1998.
- Goiç, Cedomil. “Poetización del espacio. Espacios de la poesía”. José Pascual Buxó (ed.). La cultura literaria en la América virreinal. Concurrencias y diferencias. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. 13-25.
- González S. Carlos Alberto y Enriqueta Villa Vilar (comps.) Grafiás del imaginario. Representaciones culturales en España y América. Siglos XVI-XVIII. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Graziano, Frank. “Expiación colectiva. Santa Rosa de Lima como salvadora del Perú” BIRA 24 (1997): 575-581
- .../ “Santa Rosa de Lima y la política de la canonización” Revista andina 34 (2002): 9-45.
- .../ Wounds of Love. The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima. Nueva York: Oxford University Press, 2004.

Greene, Thomas. "The Norms of Epic" Comparative Literature 13.3 (verano 1961):

193-207.

Guibovich, Pedro. "Cultura y élites. Las historias sobre Lima en el siglo XVII". Bernd

Schröter y Christian Büschges (eds.) Beneméritos, aristócratas y empresarios :
identidades y estructuras sociales de las capas altas urbanas en América
hispánica. Frankfurt: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 1999. 53-65.

.../ "Identidad criolla y proyecto político en el Poema Hispano-Latino de Rodrigo de

Valdés". Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica: 1549-1773 / Coloquio
internacional Los jesuitas y la modernidad de Iberoamérica (1549-1773). Lima:
PUCP, IFEA, Universidad del Pacífico, 2007. 356-367.

.../ y Wuffarden, Luis Eduardo. "Esplendor y religiosidad en el tiempo de Santa Rosa de
Lima". Santa Rosa de Lima y su tiempo. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1995.

Hampe Martínez, Teodoro. Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de
canonización de Santa Rosa. Lima: Centro de Estudio Regionales Andinos
"Bartolomé de las Casas", 1998.

.../ Santo oficio e historia colonial. Aproximaciones al tribunal de la Inquisición de
Lima (1570-1820). Lima: Ediciones del Congreso del Perú, 1998.

Heffernan, Thomas, J. Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle
Ages. New York: Oxford University Press, 1992.

Hopkins, Eduardo. "Teoría de la épica y crítica literaria en preliminares de Lima
Fundada". Lexis. XVIII. 2 (1994): 149-175.

.../ Poética colonial. Lima: Instituto Riva-Agüero, Cuadernos de investigación 3, 2000.

Íñigo Madrigal, Luis. "Alonso de Ercilla y Zúñiga". Luis Íñigo Madrigal (coord.).

Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Madrid: Cátedra, 1992. 189
– 203.

- Jauralde Pou, Pablo. Manual de investigación literaria. Guía bibliográfica para el estudio de la literatura española. Madrid: Gredos, 1981.
- Kagan, Richard L. Imágenes urbanas del mundo hispánico. 1493 – 1780. Con la colaboración de Fernando Marías. Madrid: Ediciones El Viso, 1999.
- .../ “Entre dos mundos. La ciudad en la Nueva crónica de Guamán Poma de Ayala”.
- Carlos Alberto González y Enriqueta Villa Vilar (comps.) Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América. Siglos XVI-XVIII. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003. 378-393.
- Lara Garrido, José. Los mejores plectros. Teoría y práctica de la épica culta en el Siglo de Oro. Málaga: Analecta Amalcitana, 1999.
- .../ La poesía de Luis Barahona de Soto (Lírica y épica del manierismo). Málaga: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Málaga, 1994.
- Lasarte, Pedro. Lima satirizada (1598-1698). Mateo Rosas de Oquendo y Juan del Valle y Caviedes. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2006.
- Lavallé, Bernard. Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los andes. Lima: Instituto Riva-Agüero, 1993.
- León, fray Luis de. Obras completas. Tomo I. Ed. de Félix García, O.S.A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Leonard, Irving. A. Los libros del conquistador. Trad. de Mario Monteforte Toledo. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Lohmann Villena, Guillermo. El conde de Lemos Virrey del Perú. Madrid: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1946.
- .../ “El personaje. Hitos para una biografía” María Leticia Cáceres, Luis Jaime Cisneros y Guillermo Lohmann Villena (Eds.) Obra completa. Lima: Biblioteca Clásicos del Perú, 1990:13-90.

- López Pinciano, Alonso. Philosophia antigua poetica. III vols. Ed. de Alfredo Carballo Picazo. Madrid: C.S.I.C., 1973.
- Lynch, John. Los Austrias (1598 – 1700) Historia de España, IX. Trad. de Juan Faci. Barcelona: Crítica, 1992.
- Mac Cormack, Sabine. “Demons, Imagination, and the Incas”. Stephen Greenblatt (Ed.) New World Encounters. Berkeley: University of California Press, 1993. 101-126.
- Mazzotti, José Antonio. “Betanzos. De la “épica” incaica a la escritura coral. Aportes para una tipología del sujeto colonial en la historiografía andina”. Revista de crítica literaria latinoamericana 20.40 (1994): 239-258
- .../ “Solo la proporción es la que canta. Poética de la nación y épica criolla en la Lima del XVII”. Revista de crítica literaria latinoamericana. 22. 43-44 (1996): 59-75.
- .../ “La heterogeneidad colonial peruana y la construcción del discurso criollo en el siglo XVII”. José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar (coords.) Asedios a la heterogeneidad cultural. Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996: 171-196.
- .../ Resentimiento criollo y nación étnica. El papel de la épica novohispana” Agencias criollas. La ambigüedad “colonial” en las letras hispanoamericanas. Editado por J.A. Mazzotti. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000. p. 143-160.
- Mendiburu, Manuel de. Diccionario histórico-biográfico del Perú. (tomos VI, VIII y X) Segunda edición con adiciones y notas bibliográficas publicada por Evaristo San Cristoval. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1934.
- Milla Batres, Carlos (ed.). Diccionario histórico y biográfico del Perú. Siglos XV-XX. IX tomos. Lima: Editorial Milla Batres, 1986.

- Miramontes Zuázola, Juan de. Armas antárticas. Ed. de Paul Firbas. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
- Monreal y Tejeda, Luis. Iconografía del cristianismo. Barcelona: El Acanalado, 2000.
- Montero Cartelle, Enrique. “Prosa técnica no gramatical”. Carmen Codoñer (ed.). Historia de la literatura latina. Madrid: Cátedra, 1997. 795-810.
- Moreno Mengíbar, Andrés y Martos Fernández, Juan. “Estudio preliminar”. Escritos sobre América de Fray Luis de León. Madrid: Tecnos, 1999: IX-XL
- Moreto, Agustín y Pedro Francisco Lanini y Sagredo. Santa Rosa del Perú. Basado en el texto aparecido en Parte treinta y seis [de] comedias escritas por los mejores ingenios de España (Madrid: Joseph Fernández de Buendía, 1676) con el apoyo de la edición de 1671. El texto fue preparado en forma electrónica en 1999 por Ricardo Castells, y luego fue pasado al HTML por Vern Williamsen en 2000. <http://www.comedias.org/moreto/Strosa.html> (fecha de la última consulta 20 de febrero de 2008)
- Morgan, Ronald J. Spanish American Saints and the Rethoric of Identity. 1600-1810. Tucson: University of Arizona Press, 2002.
- Mujica Pinilla, Ramón. Rosa limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/ Fondo de Cultura Económica/ Banco Central de Reserva del Perú, 2001.
- .../ “Aproximaciones apocalípticas a los Desposorios místicos de Santa Rosa de Lima” Anuario de Historia de la Iglesia 9 (2001): 522-529.
- .../ “Santa Rosa de Lima en el imaginario criollo y andino virreinal”. Conferencia realizada el jueves 14 de mayo de 2009 en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú como parte de los seminarios extracurriculares del Programa de Estudios Andinos 2009-I.

.../ “Épica americana e Imperio Español. El poema ilustrado del Conde de la Granja”

Goya 327 (2009): 162-176.

Musacchio, Enrico. “La epica ad una svolta. Trissino tra modello omerico e modello virgiliano” Italica 80.3 (otoño 2003): 334-352.

Oviedo y Baños, José de. Historia de la conquista y población de la provincia de Venezuela. Edición de Tomás Eloy Martínez y notas de Alicia Ríos. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2004.

Palma, Ricardo. “Juicio del poema”. Santa Rosa de Lima, Poema heroico. Ed. de M.T. Gonzalez la Rosa. Lima: Administración del “Perú Católico”, 1867: V-VI

Peralta y Barnuevo Rocha y Benavides, Pedro de. Lima fundada o conquista del Perú. Poema heroico [1732]. Ed. de Manuel de Odriozola. Lima: Aurelio Alfaro, 1863.

Pérez de Velasco, Francisco. Catálogo de la Biblioteca peruana. Lima: Librería e Imprenta Gil, 1918.

Pérez-Embid Wamba, Javier. Hagiología y sociedad en la España medieval. Castilla y León. Siglos XI-XIII. Huelva: Universidad de Huelva, 2002.

Pierce, Frank. “Some Aspects of the Spanish ‘Religious Epic’ of the Golden Age” Hispanic Review 21,1 (enero 1944): 1-10.

.../ La poesía épica del Siglo de Oro. Trad. de J.C. Cayol de Bethencourt. Madrid: Gredos, 1968.

Platón. La república. Trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Prieto, Antonio. “Del ritual introductorio en la épica culta”. Estudios de la literatura europea. Madrid: Narcea, 1975: 15-71

.../ “Origen y transformación de la épica culta en castellano”. Coherencia y relevancia

- textual. De Berceo a Baroja. Madrid: Alhambra, 1980: 117-178
- Quint, David. Epic and Empire. Politics and Generic Form from Virgil to Milton.
Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Ramírez Alvarado, María del Mar. Construir una imagen. Visión europea del indígena americano. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.
- Ramos Gavilán, Alonso. Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana. Ed. de Ignacio Prado Pastor. Lima, 1988.
- Real Academia Española. Diccionario de la lengua en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, lo proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Tomos I – VI. Madrid: Francisco de Hierro, 1726 – 1739. [Reproducción digital de la Colección Tavera. Se cita como Autoridades.]
- Riva-Agüero, José de la. “Un cantor de Santa Rosa. El Conde de la Granja” (1919) Obras completas. Estudios de literatura peruana. Del Inca Garcilaso a Eguren. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962: 223-274.
- .../ “Sociedad y literatura limeñas en le siglo XVIII” (1937) Obras completas. Estudios de literatura peruana. Del Inca Garcilaso a Eguren. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1962: 275-337.
- Rodríguez de la Flor, Fernando. “La imagen corográfica de la ciudad penitencial contrarreformista. El Greco. Toledo H.1610”. Del libro de emblemas a la ciudad simbólica. Víctor Mínguez ed. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2000: 59-93
- .../ “Planeta Católico”. El barroco peruano 2. Lima: Banco de Crédito, 2003. 1-25.

- Rodríguez Garrido, José Antonio. “Espinosa Medrano, la recepción del sermón barroco y la defensa de los americanos”. Mabel Moraña (Ed.) Relecturas del Barroco de Indias. Hannover: Ediciones del Norte, 1994: 149-172.
- .../ Retórica y tomismo en Espinosa Medrano. Lima: Instituto Riva-Agüero, Cuadernos de investigación 3, 1994.
- .../ “Mutaciones del teatro: la representación en Lima de Amar es saber vencer de Antonio de Zamora en las fiestas por la coronación de Luis I (1725)”. José Pascual Buxó (Ed.) La producción simbólica en la América colonial. Interrelación de la literatura y las artes. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001: 371-402.
- .../ Teatro y poder en el palacio virreinal de Lima (1672-1707). PhD Dissertation. Princeton: Princeton University, 2003.
- .../ La Carta Atenagórica de Sor Juana. Textos inéditos de una polémica. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- .../ “Guerra y orden colonial en los dramas sobre la conquista del Perú de Calderón de la Barca y Francisco del Castillo” Guerra y paz en la comedia española. XXIX Jornadas de teatro clásico en Almagro. Ed. de Felipe B. Pedraza Jiménez, Rafael González Cañal y Elena E. Marcello. Murcia: Universidad de Castilla La Mancha, 2007: 275-295.
- Rubial García, Antonio. La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables y no canonizados de Nueva España. México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México y Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Russo, Alessandra. “El renacimiento vegetal. Árboles de Jesé entre el Viejo Mundo y el Nuevo”. Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas 73(1998): 5-39.

San Juan, Huarte de. Examen de ingenios para las ciencias. Edición de Guillermo Serés.

Madrid: Cátedra, 1989.

Sánchez, Luis Alberto. Los poetas de la colonia y la revolución. Lima: Editorial

Universo, 1974.

Sánchez Lora, José Luis. “Hechura de santo. Procesos y hagiografías”. Carlos Alberto

González y Enriqueta Villa Vilar (comps.) Grafías del imaginario.

Representaciones culturales en España y América. Siglos XVI-XVIII. México

D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003. 336-352.

Sagrera, Martín. Mitos y sociedad. Barcelona: Editorial Labor, 1967

Segre, Cesare. “Introducción”. Ludovico Ariosto. Orlando furioso. Tomos I y II. Ed. de

Cesare Segre y María de las Nieves Muñiz. Madrid: Cátedra, 2002. pp. 9-75.

Sellstrom, A. Donald. “La Mort de Pompee: Roman History and Tasso's Theory of

Christian Epic” Modern Language Association 97.5 (octubre 1982): 830-843.

Catalina, (santa) de Siena. Obras. [contiene El diálogo, Oraciones y Soliloquios] Ed. de

José Salvador y Conde. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1980.

Suárez, Margarita. Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú

virreinal, 1600-1700. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto

Riva-Agüero, Fondo de Cultura Económica, Instituto Frnacés de Estudios

Andinos, 2001.

Summit, Jennifer. “Topography as Historiography. Petrarch, Chaucer and the Making of

Medieval Rome”. Journal of Medieval Early Modern Studies 30.2 (primavera

2000): 211-246.

Tagle G. José. Los culteranos en el Perú. Lima: Universidad Nacional Mayor de San

Marcos, Facultad de Letras y Pedagogía, Sección Histórica, 1942.

- Tasso, Torquato. Gerusalemme liberata. Edición de Fredi Chiapelli. Milán: Rusconi, 1982.
- Taylor, Gerald. Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua. Siglo XVII. Lima: IFEA / Lluvia Editores, 2002.
- Urbano, Henrique. “Estudio preliminar”. Pablo Joseph de Arriaga. Extirpación idolátrica del Piru [1621]. Ed. de Henrique Urbano. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1999. IX – CXXXIV.
- Van Deusen, Nancy E. Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal. Trad. de Javier Flórez Espinoza. Lima: Fondo Editorial de la PUCP / IFEA, 2007.
- Valle y Caviedes, Juan del. Obra completa. Ed. de María Leticia Cáceres, Luis Jaime Cisneros y Guillermo Lohmann Villena. Lima: Biblioteca Clásicos del Perú, 1990.
- Vargas Ugarte, Rubén. Biblioteca Peruana. Manuscritos peruanos del Archivo de Indias. Lima, 1938. [no tiene pie de imprenta]
- .../ Vida de Santa Rosa de Lima. Buenos Aires: Imprenta López, 1961.
- .../ D. Pedro Antonio Fernández de Castro X Conde de Lemos y Virrey del Perú. Lima: Editorial Universitaria, 1965.
- Varios. Santa Rosa de Lima y su tiempo. Lima: Banco de Crédito del Perú, 1995.
- Vega Carpio, Lope Félix de. Obras escogidas. Tomo II. Poesías líricas, poemas, prosa, novela. Ed. de Federico Carlos Sainz de Robles. Madrid: Aguilar, 1964. [Contiene: La dragontea de 1598; El Isidro de 1599; La hermosura de Angélica de 1602 y Jerusalén conquistada de 1609]
- .../ La Dragontea Ed. de Antonio Sánchez Jiménez. Madrid: Cátedra, 2007
- Vélez Marquina, Elio. “Épica y hagiografía. La Vida de Santa Rosa de Santa María y la legitimación de la identidad criolla”. Patio de letras 1 (2003): 121-136

- .../ “Santa Rosa de Lima y la simbología sacro-imperial. Lectura desde la épica, la corografía y la iconografía (siglos XVII-XVIII). Lexis 31, 1-2 (2007): 357-389.
- .../ “Poemas para un Monte Claro. Discursividad política de la épica americana del siglo XVII”. Épica y colonia. Ensayos sobre el género épico en Iberoamérica (siglos XVI y XVIII). Paul Firbas ed. Lima: Fondo Editorial de la UNMSM, 2008. 287-308.
- Virgilio, Marón Publio. Virgilio en verso castellano. Ed. bilingüe de Aurelio Espinosa Pólit, S.I. México D.F.: Editorial JUS, 1960.
- Williams, Ralph C. “Metrical form of the Epic, as Discussed by the Sixteenth-Century Critics” Modern Language Notes 36.8 (diciembre 1921): 449-457.
- Zugasti, Miguel. La alegoría de América en el barroco hispánico. Del arte efímero al teatro. Valencia: Pre-Textos, 2005.

